Paidós
Básica

Historia de la ética

Alasdair MacIntyre

2

PAIDÓS

Historia de la ética

Paidós Básica

Últimos títulos publicados:

61. R. Koselleck - *Futuro pasado*
62. A. Gehlen - *Antropología filosófica*
63. R. Rorty - *Objetividad, relativismo y verdad*
64. R. Rorty - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*
65. D. Gilmore - *Hacerse hombre*
66. C. Geertz - *Conocimiento local*
67. A. Schütz - *La construcción significativa del mundo social*
68. G. E. Lenski - *Poder y privilegio*
69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía. Métodos de investigación*
70. C. Solís - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi y otros - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
79. R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
81. C. Taylor - *Argumentos filosóficos*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
85. J. S. Searle - *La construcción de la realidad social*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
89. U. Beck - *La sociedad del riesgo*
90. O. Nudler (comp.) - *La racionalidad: su poder y sus límites*
91. K. R. Popper - *El mito del marco común*
92. M. Leenhardt - *Do kamo*
93. M. Godelier - *El enigma del don*
94. T. Eagleton - *Ideología*
95. M. Platts - *Realidades morales*
96. C. Solís - *Alta tensión: filosofía, sociología e historia de la ciencia*
97. J. Bestard - *Parentesco y modernidad*
98. J. Habermas - *La inclusión del otro*
99. J. Goody - *Representaciones y contradicciones*
100. M. Foucault - *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, vol. 1*
101. M. Foucault - *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. 2*
102. M. Foucault - *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. 3*
103. K. R. Popper - *El mundo de Parménides*
104. R. Rorty - *Verdad y progreso*
105. C. Geertz - *Negara*
106. H. Blumenberg - *La legibilidad del mundo*
107. J. Derrida - *Dar la muerte*
108. P. Feyerabend - *La conquista de la abundancia*
109. B. Moore - *Pureza moral y persecución en la historia*
110. H. Arendt - *La vida del espíritu*
111. A. MacIntyre - *Animales racionales y dependientes*
112. A. Kuper - *Cultura*
113. J. Rawls - *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*
114. T. S. Kuhn - *El camino desde la «estructura»*
115. W. V. O. Quine - *Desde un punto de vista lógico*
116. H. Blumenberg - *Trabajo sobre el mito*
117. J. Elster - *Alquimias de la mente*

Alasdair MacIntyre

Historia de la ética

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Creative Commons

Título original: *A Short History of Ethics*
Publicado en inglés por The MacMillan Company, Nueva York

Traducción de Roberto Juan Walton

Cubierta de Mario Eskenazi y Pablo Martín

© 1966 by The MacMillan Company
© 1976 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires
http://www.paidos.com

ISBN: 84-7509-092-3
Depósito legal: B-43.030/2002

Impreso en Novagràfik, S. L.,
Vivaldi, 5 - 08110 Montcada i Reixac (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE

PREFACIO 9

1 La importancia filosófica de la historia de la ética 11

2 La historia prefilosófica de "bueno" y la transición a la filosofía 15

3 Los sofistas y Sócrates 24

4 Platón: el *Gorgias* 35

5 Platón: la *República* 42

6 Posdata a Platón 58

7 La *Ética* de Aristóteles 64

8 Posdata a la ética griega 89

9 El cristianismo 112

10 Lutero, Maquiavelo, Hobbes y Spinoza 122

11 Nuevos valores 145

12 Las ideas británicas en el siglo XVIII 155

13 Las ideas francesas en el siglo XVIII 174

14 Kant 185

15 Hegel y Marx 194

16 De Kierkegaard a Nietzsche 209

17 Reformadores, utilitaristas, idealistas 220

18 La filosofía moral moderna 240

Prefacio

Esta obra se ha convertido inevitablemente en la víctima de los muchos propósitos del autor. El más sencillo consiste simplemente en proporcionar una perspectiva y antecedentes históricos para la lectura de esos textos escogidos que forman el núcleo central del estudio de la ética en la mayor parte de las universidades británicas y norteamericanas. En particular, deseaba dar alguna información sobre el pensamiento griego a los estudiantes no graduados limitados a la rutina de Hume, Kant, Mill y Moore. Pero este propósito aparentemente simple se complica a causa de mis puntos de vista sobre la naturaleza de la ética. Una exposición que se limite a un informe sobre temas filosóficos y que omita toda referencia a los conceptos morales para cuya elucidación y reconstrucción se elaboraron las teorías sería absurda, y una historia no sólo de las filosofías morales sino también de los conceptos morales y de las conductas morales que dan cuerpo a estos conceptos y se definen a través de ellos ocuparía treinta volúmenes y treinta años. Por lo tanto, he transigido continuamente, y nadie estará satisfecho con el resultado. Yo, por cierto, no lo estoy.

Nadie podría escribir en inglés acerca de la historia de la ética sin reverenciar el ejemplo de la obra de Henry Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics,* publicada en 1886 como revisión de su artículo en la *Enciclopedia Británica,* y destinada primariamente a los ordenados de la Iglesia escocesa. La perspectiva de mi libro necesariamente difiere mucho de la de Sidgwick, pero mi experiencia como escritor ha aumentado mi admiración por él. Sidgwick escribió en su diario: "Fui ayer a Londres para ver a Macmillan por una estúpida equivocación en mis reseñas. Había hecho figurar a un hombre sobre quien debería saberlo todo —sir James Mackintosh— como si hubiera publicado un libro en 1836, ¡*cuatro años después de su muerte*! La causa de la equivocación es un mero descuido, y de un tipo que ahora parece increíble." En esta obra seguramente habrá más de un ejemplo de descuidos semejantes. No tendrán que ver, sin embargo, con sir James Mackintosh, a

quien no se menciona. Porque, al igual que Sidgwick, además de abreviar, he debido seleccionar. Desgraciadamente me doy cuenta, también, de que en muchos puntos de interpretación discutida he tenido que tomar una posición sin poder justificarla. No podría estar más seguro de que estudiosos de autores y períodos particulares podrán encontrar muchas fallas.

Mis deudas son numerosas: en general con colegas y alumnos de filosofía en Leeds, Oxford, Princeton y otras partes, y en especial con el señor P. F. Strawson, la señorita Amélie Rorty y el profesor H. L. A. Hart, quienes leyeron total o parcialmente el manuscrito, e hicieron de este libro algo mejor de lo que hubiese sido de otro modo. A ellos estoy profundamente agradecido. Tengo especial conciencia de lo mucho que debo a la Universidad de Princeton y a los integrantes del Departamento de Filosofía, donde fui miembro titular del Consejo de Humanidades en 1962-3 y profesor visitante en 1965-6. Esta obra es indigna en todo sentido de cualquiera de las deudas contraídas. También debo agradecer a la señorita M. P. Thomas por su ayuda como secretaria.

ALASDAIR MACINTYRE

1

La importancia filosófica de la historia de la ética

La ética se escribe a menudo como si la historia del tema sólo tuviera una importancia secundaria e incidental. Esta actitud parece resultar de la creencia de que los conceptos morales pueden ser examinados y comprendidos con independencia de su historia. Incluso algunos filósofos se han expresado como si constituyeran una clase de conceptos intemporal, limitada e inmutable, que posee necesariamente las mismas características a través de la historia, y hubiera, por consiguiente, una parte del lenguaje que aguarda una investigación filosófica y merece el calificativo de "*el* lenguaje de la moral" (con artículo determinado y sustantivo singular). En una forma menos artificiosa, los historiadores de la moral se inclinan con mucha facilidad a admitir que las costumbres morales y el contenido de los juicios morales pueden variar de sociedad a sociedad y de persona a persona; pero al mismo tiempo han asimilado diferentes conceptos morales, y así terminan insinuando que, aunque lo que se considera como correcto o bueno no es siempre lo mismo, de un modo general los mismos conceptos de correcto y bueno son universales.

Por supuesto, los conceptos morales en realidad cambian a medida que cambia la vida social. Deliberadamente no digo "porque cambia la vida social", ya que esto podría sugerir que la vida social es una cosa y la moralidad otra, y que existe meramente una relación causal externa y contingente entre ellas. Evidentemente esto es falso. Los conceptos morales están encarnados en (y son parcialmente constitutivos de) las formas de la vida social. Una clave para distinguir una forma de la vida social de otra consiste en descubrir diferencias en los conceptos morales. Así, es una trivialidad elemental señalar que no hay un equivalente preciso para la palabra griega δικαιοσύνη, que se traduce generalmente como *justicia*. Y esto no constituye un mero defecto lingüístico en el sentido de que se necesita una perífrasis para obtener lo que el griego indica mediante una sola palabra. Más bien sucede que

la aparición de ciertos conceptos en el habla antigua de Grecia y de otros en un idioma moderno señala una diferencia entre dos formas de vida social. Comprender un concepto, captar el significado de las palabras que lo expresan, siempre consiste, por lo menos, en aprender cuáles son las reglas que gobiernan el uso de tales palabras, y captar así el papel del concepto en el lenguaje y en la vida social. Esto sugeriría firmemente por sí mismo que distintas formas de la vida social proporcionan diferentes papeles para que sean representados por los conceptos. O al menos, ésta parece ser la situación probable de algunos conceptos. Hay, por cierto, conceptos que no cambian durante grandes períodos, y que deben ser inalterables por una de dos razones: o son conceptos muy especializados pertenecientes a disciplinas estables y persistentes como la geometría, o son conceptos muy generales necesarios para cualquier lenguaje de cualquier complejidad. Pienso aquí en la familia de conceptos representada por palabras como *y*, *o* y *si*. Pero los conceptos morales no están incluidos en ninguna de estas dos clases.

Sería un error fatal, por lo tanto, escribir como si en la historia de la ética se hubiese presentado una única tarea de analizar el concepto, por ejemplo, de justicia, a cuyo cumplimiento se dedicaron Platón, Hobbes y Bentham, quienes pueden recibir calificaciones más altas o más bajas según sus realizaciones. Por supuesto, no se infiere de aquí, y en realidad es incorrecto, que las afirmaciones de Platón sobre la δικαιοσύνη y las de Hobbes o Bentham sobre la *justicia* se encuentran totalmente desconectadas unas con respecto a otras. Hay continuidad lo mismo que discontinuidad en la historia de los conceptos morales, y aquí reside precisamente la complejidad de esta historia.

La complejidad aumenta porque la misma investigación filosófica desempeña un papel en la transformación de los conceptos morales. No es cierto que tengamos primeramente una simple historia de los conceptos morales y después una historia separada y secundaria de comentarios filosóficos, pues el análisis filosófico de un concepto, al sugerir que necesita una revisión, o que está desacreditado de alguna manera, o que posee un cierto tipo de prestigio, puede contribuir a menudo a su transformación. La filosofía deja todo como está a excepción de los conceptos. Y como poseer un concepto implica comportarse o ser capaz de comportarse de determinadas maneras en determinadas circunstancias, alterar conceptos, sea modificando los existentes, creando nuevos o destruyendo los viejos, es alterar la conducta. Por consiguiente, los atenienses que condenaron a muerte a Sócrates, el parlamento inglés que condenó el *Leviatán* de Hobbes en 1666, y los nazis que quemaron libros de filosofía tenían razón al menos en su estimación de que la filosofía puede ser subversiva para los modos establecidos de conducta. La comprensión del mundo moral y su transformación están lejos de

ser tareas incompatibles. Los conceptos morales que son objeto de análisis para los filósofos de una época quizá sean a veces lo que son en parte gracias al examen de los filósofos de una época anterior.

Una historia que considere seriamente esta situación, y que se preocupe por el papel de la filosofía en relación con la conducta efectiva, no puede ser filosóficamente neutral. Pues no puede dejar de contraponerse al punto de vista de aquellos filósofos recientes que han querido distinguir rigurosamente la ética filosófica, como un comentario de segundo orden, de un discurso de primer orden que es parte de la conducta de la vida donde tienen lugar las expresiones morales. Al trazar una distinción semejante, estos filósofos han tratado de definir el ámbito de la filosofía de tal modo que sea una verdad conceptual que la filosofía no puede tener impacto sobre la actividad práctica. A. J. Ayer, por ejemplo, ha aludido a una determinada teoría ética diciendo que "...se encuentra enteramente al nivel del análisis, es un intento de mostrar lo que las personas hacen cuando formulan juicios éticos; no es un conjunto de sugestiones sobre qué juicios morales deberían hacer. Y esto es cierto en relación con toda la ética tal como yo la entiendo. Todas las teorías morales... en la medida en que son teorías filosóficas, son neutrales con respecto a la conducta efectiva".[1]

Mi oposición a este punto de vista surgirá de cuando en cuando en esta obra. Pero lo que espero que surgirá con mayor claridad aún es la función de la historia en relación con el análisis conceptual, porque es aquí donde viene al caso el epígrama de Santayana de que aquel que ignora la historia de la filosofía está condenado a repetirla. Es muy fácil que el análisis filosófico, divorciado de la investigación histórica, escape a toda rectificación. En ética puede suceder de la siguiente manera: un cierto conjunto de conceptos y juicios morales, elegido en forma no sistemática, se convierte en tema de consideración. De su estudio se deduce que el discurso específicamente moral posee ciertas características. Los contraejemplos presentados para mostrar que no siempre sucede así se consideran no pertinentes y se descartan por no ser ejemplos de un discurso moral, y se señala que son no morales indicando que carecen de las características necesarias. Sólo podemos salvarnos de este tipo de circularidad con una adecuada visión histórica de las variedades del discurso moral y valorativo. Ésta es la razón por la cual sería peligroso, y no sólo inútil, comenzar estos estudios con una definición que delimitase cuidadosamente el campo de la investigación. No podemos, por supuesto, librarnos por completo de considerar a los moralistas y filósofos del pasado en función de nuestras actuales distinciones. Dedicarse a escribir la historia de la ética obliga a seleccionar del pasado

[1] "On the Analysis of Moral Judgments", en *Philosophical Essays*, págs. 245-246.

lo que cae bajo la denominación de ética tal como ahora la concebimos. Pero es importante que permitamos, en la medida en que sea posible, que la historia de la filosofía derribe nuestros preconceptos actuales con el fin de que nuestros puntos de vista demasiado estrechos acerca de lo que puede y no puede ser pensado, dicho y realizado sean descartados en vista del testimonio de lo que ha sido pensado, dicho y realizado. Tenemos que evitar el peligro de una afición estéril a las antigüedades, que supone la ilusión de poder acercarse al pasado sin preconceptos, y ese otro peligro, tan visible en historiadores filósofos como Aristóteles y Hegel, de creer que todo el sentido del pasado consiste en que debe culminar con nosotros. La historia no es una prisión ni un museo, ni tampoco un conjunto de materiales para la autocongratulación.

2

La historia prefilosófica de "bueno" y la transición a la filosofía

La idea de que la formulación y contestación de preguntas de carácter moral es algo muy distinto de la formulación y contestación de preguntas filosóficas sobre la moral, puede ocultarnos el hecho de que al formular cierto tipo de preguntas morales con suficiente insistencia quizá se descubra que no podemos contestarlas hasta que hayamos formulado y contestado ciertas preguntas filosóficas. Un descubrimiento de este tipo proporcionó el impulso inicial a la ética filosófica en la sociedad griega. Porque en un determinado momento, cuando se formularon preguntas morales, se hizo evidente que el significado de algunas de las palabras claves implicadas en la formulación de esas preguntas ya no era claro ni carente de ambigüedad. Los cambios sociales no sólo habían provocado dudas en torno de ciertos tipos de conducta aceptados alguna vez socialmente, sino también en torno de los conceptos que habían definido el encuadre moral de un mundo previo. Los cambios sociales a los que aludimos no son los que se reflejan en la literatura griega en la transición desde los autores homéricos, a través del *corpus* de Teognis, hasta los sofistas.

En la sociedad reflejada en los poemas homéricos, los juicios más importantes que pueden formularse sobre un hombre se refieren al modo en que cumple la función social que le ha sido asignada. Hay un uso para expresiones como *asetivo, valiente* y *justo* porque ciertas cualidades son necesarias para cumplir la función de un rey o de un guerrero, de un juez o de un pastor. La palabra ἀγαθός, antecesora de nuestro *bueno,* fue originariamente un predicado vinculado específicamente con el papel de un noble homérico. "Para ser *agathos,* dice W. H. Adkins, se debe ser valeroso, hábil y afortunado en la guerra y en la paz; se debe poseer la riqueza y (en la paz) el ocio que constituyen simultáneamente las condiciones necesarias para el desarrollo de esas

habilidades y la recompensa natural de su utilización afortunada." [2] Ἀγαθός no se asemeja a nuestra palabra *bueno* en muchos de sus contextos homéricos, porque no se emplea para decir que es "bueno" ser majestuoso, valiente y hábil, es decir, no se emplea para alabar estas cualidades en un hombre, como un admirador contemporáneo del ideal homérico podría usar nuestra palabra *bueno*. Más bien sucede que la palabra ἀγαθός es una palabra de alabanza porque es intercambiable con las palabras que caracterizan las cualidades del ideal homérico. Por lo tanto, "bueno, pero no majestuoso, valiente o astuto" tiene un sentido perfectamente claro en nuestro uso ordinario de *bueno*; pero en Homero, "ἀγαθός, pero no majestuoso, valiente o hábil" ni siquiera sería una forma moralmente excéntrica de juicio, sino simplemente, tal como se presenta, una contradicción ininteligible.

¿Cómo funcionan en Homero adjetivos de estimación tales como ἀγαθός y otros? Ante todo, atribuir a una persona las cualidades que designan es formular un enunciado fáctico en el sentido de que la verdad o la falsedad de lo afirmado se decide por las acciones del hombre, y se decide simple y únicamente por sus acciones. La pregunta: "¿Es ἀγαθός?" es la misma que la pregunta: "¿Es valiente, hábil y majestuoso?" Y se responde a esto contestando la pregunta: "¿Ha peleado, conspirado o reinado con éxito?" El objeto de tales atribuciones es en parte predicativo. Llamar a un hombre ἀγαθός es informar a los oyentes sobre qué clase de conducta se puede esperar de él. Atribuimos disposiciones al agente a la luz de su conducta en episodios pasados.

De esto sólo se advierte muy claramente que el uso homérico de ἀγαθός no concuerda en absoluto con lo que muchos filósofos recientes han considerado como las propiedades características de los predicados morales y, por cierto, de los valorativos. Porque frecuentemente se ha sostenido [3] que un rasgo esencial de tales predicados reside en el hecho de que cualquier juicio en que uno de ellos se atribuya a un sujeto no puede inferirse lógicamente a partir de premisas meramente fácticas. Las condiciones fácticas —y no importa cuáles sean satisfechas— no pueden por sí mismas proporcionar condiciones suficientes para afirmar que un predicado valorativo se refiere a un sujeto. Pero, en los poemas homéricos, el hecho de que un hombre se comporte de cierto modo basta para tener el derecho a ser llamado ἀγαθός. Sin duda, en el sentido ordinario, las afirmaciones sobre la forma en que se ha comportado un hombre son fácticas y el uso homérico de ἀγαθός es valorativo. El pretendido abismo lógico entre el hecho y la apreciación fue en realidad superado por Homero. Nunca ha sido abierto, y tampoco es evidente que haya un terreno donde ahondar.

[2] *Merit and Responsibility in Greek Ethics*, págs. 32-33.
[3] Para un examen ulterior, véase cap. 12, pág. 155, y cap. 18, pág. 240.

. Además, se fracasa en ser ἀγαθός si y sólo si se fracasa en satisfacer las acciones exigidas; y la función de las expresiones de alabanza y culpa es invocar y justificar las recompensas del éxito y las penalidades del fracaso. No es posible eludir la culpa y la penalidad señalando que no se podía dejar de hacer lo que se hizo, y que el fracaso era inevitable. Se puede, por cierto, hacer notar esto, pero si la actuación no llegó a satisfacer los criterios pertinentes, simplemente no se puede evitar el retiro de la atribución de majestuosidad, valentía, y habilidad o astucia. Y esto quiere decir que los predicados morales homéricos no se aplican como se han aplicado los predicados morales en nuestra sociedad: solamente en los casos en que el agente tenía la posibilidad de obrar de otra manera. Las excusas, la alabanza y la culpa deben todas desempeñar papeles diferentes. Ni siquiera podemos indagar si (en el sentido kantiano) *deber* implica *poder* para Homero, porque en Homero no podemos encontrar *deber* (en el sentido kantiano). Así, cuando Odiseo regresa a Itaca, culpa a los pretendientes por haber tenido una falsa creencia: "¡Perros! No creísteis que volvería de Troya, porque habéis consumido mis posesiones, forzado a mis criadas, y cortejado a mi esposa mientras aún estaba con vida, sin temer a los dioses que habitan el vasto cielo ni alguna venganza futura de los hombres; y ahora la sentencia de muerte se cierne sobre todos vosotros."[4] Se culpa a los pretendientes precisamente por haber tenido una falsa creencia; pero hoy en día sentimos que esto es algo por lo que no podríamos culpar a la gente. Porque creer no es efectuar una acción evitable. Y no es que Homero piense que las creencias son voluntarias; él se compromete en una estimación con respecto a la cual no viene al caso lo que el agente pudo haber efectuado o no de otro modo.

Será útil considerar ahora una palabra relacionada con ἀγαθός en Homero: el sustantivo ἀρετή, traducido generalmente y quizás en forma engañosa como *virtud*. Un hombre que cumple la función que le ha sido socialmente asignada tiene ἀρετή. La ἀρετή de una función o papel es muy diferente de la de otra. La ἀρετή de un rey reside en su habilidad para mandar, la de un guerrero en la valentía, la de una esposa en la fidelidad, etc. Un hombre es ἀγαθός si posee la ἀρετή de su función particular y específica. Y esto hace resaltar el divorcio entre ἀγαθός en los poemas homéricos y los usos posteriores de *bueno* (incluso usos posteriores de ἀγαθός). Cuando Agamenón intenta quitarle a Aquiles su esclava Briseida, Néstor le dice: "No le arrebates la muchacha, aunque seas ἀγαθός."[5] No es que se espere de Agamenón, por ser ἀγαθός, que no se lleve a la muchacha, o que

[4] *Odisea*, libro XXII.
[5] *Ilíada*, libro I.

dejará de ser ἀγαθός si lo hace. Será ἀγαθσό sea que se la lleve o no. La manera en que "ἀγαθός" está unido al cumplimiento de la función resalta a través de sus vínculos con otros conceptos. Vergüenza, αἰδώς, es lo que siente un hombre cuando fracasa en la realización del papel asignado. Si alguien siente vergüenza, simplemente se está dando cuenta de que ha autorizado a los demás a acusarlo de no haber estado a la altura de lo que permitía esperar la descripción socialmente establecida que tanto él como los otros le habían aplicado. Es advertir que se está expuesto al reproche.

Toda esta familia de conceptos presupone, por lo tanto, un cierto tipo de orden social, caracterizado por una jerarquía admitida de funciones. Vale la pena notar que los predicados de valor sólo se pueden aplicar a aquellos hombres que están sujetos a las descripciones que tomadas en conjunto constituyen el vocabulario social del sistema. Aquellos que no están comprendidos en el sistema quedan fuera del orden social. Y éste es, por cierto, el destino de los esclavos; el esclavo llega a ser un bien mueble, una cosa, antes que una persona. No se comprendería el verdadero sentido de esto si se sostuviese que los poemas homéricos no constituyen un cuadro histórico exacto de la temprana sociedad griega o que nunca existió en realidad una sociedad tan rigurosamente funcional. Homero nos ofrece más bien la idealización de una forma de la vida social; nos presenta un orden social y sus conceptos en una forma bastante pura, antes que en la especie de mezcla de varias formas que la sociedad total presenta a menudo. Pero para nuestras finalidades conceptuales no perdemos nada con esto. Tenemos otros documentos literarios en los que podemos ver cómo el derrumbe de una jerarquía social y de un sistema de funciones admitidas priva a los términos y conceptos morales tradicionales de su anclaje social. En una colección de poemas atribuidos a Teognis de Megara,[6] y que fueron escritos en la Grecia poshomérica y preclásica, encontramos sorprendentes cambios en los usos de ἀγαθός y ἀρετή. Ya no se los puede definir en términos del cumplimiento en una forma aceptada de una función admitida porque ya no hay una sociedad única y unificada en que la valoración pueda depender de semejantes criterios consagrados. Palabras como ἀγαθός y κακός (malo) a veces describen meramente, y en forma neutral, la posición social. O bien pueden adquirir una ampliación de significado aun más radical. Ambos procesos se advierten inmediatamente en un fragmento que dice: "Muchos κακοι eran ricos y muchos ἀγαθοι eran pobres, pero no tomaremos la riqueza a cambio de nuestra ἀρετή; porque ésta no se aparta nunca de un hombre, mientras que las posesiones pasan de uno a otro."

[6] Véase H. Frisch, *Might and Right in Antiquity.*

Aquí ἀγαθός y κακός parecen significar *noble de nacimiento* y *plebeyo* o algún equivalente semejante. Han perdido sus viejos significados y se han convertido en una de las descripciones identificadoras claves en las cuales están comprendidos ahora aquellos a quienes se aplicaban los términos en su viejo sentido. Pero ya no son valorativos en la misma forma. Mientras que en Homero se hubiera afirmado de un jefe que era ἀγαθός si y sólo si ejercía su verdadera función, ἀγαθός designa ahora a quien desciende del linaje de un jefe, cualquiera que sea la función que desempeñe o deje de desempeñar y cualesquiera que sean sus cualidades personales. Pero la transformación de la ἀρετή en el mismo fragmento es muy diferente: no denota ahora aquellas cualidades gracias a las cuales se puede cumplir una determinada función, sino ciertas cualidades humanas que pueden separarse por completo de la función. La ἀρετή de un hombre constituye ahora un elemento personal; se asemeja mucho más a lo que los escritores modernos consideran como una cualidad moral.

Por lo tanto, los predicados valorativos comienzan a referirse a disposiciones para comportarse de ciertas maneras relativamente independientes de la función social. Con este cambio se produce otro. En la sociedad homérica la jerarquía prevaleciente de los roles funcionales determina cuáles son las cualidades dominantes: habilidad, astucia y valentía de varios tipos. Cuando esta jerarquía se derrumba, se puede plantear en forma mucho más general la pregunta sobre las cualidades que desearíamos encontrar en un hombre. "Toda la ἀρετή —escribe un autor de la colección de Teognis— se resume en la δικαιοσύνη." "Todo hombre, Cirno, es ἀγαθός si posee δικαιοσύνη." Aquí cualquiera puede ser ἀγαθός practicando la δικαιοσύνη, la cualidad de la justicia. Pero, ¿en qué consiste ésta? Las presiones del momento no sólo hacen inestable el significado de ἀγαθός, sino que también provocan dudas sobre la naturaleza de la δικαιοσύνη: la idea de un orden moral único se ha derrumbado.

Se ha derrumbado en parte a causa de la descomposición de formas sociales anteriormente unificadas. Éstas fueron reforzadas por una mitología que tenía el carácter de escritura sagrada, y que incluía los poemas homéricos que sugerían la existencia de un único orden cósmico. En Homero, el orden de la necesidad reina sobre los dioses lo mismo que sobre los hombres. Ὕβρις, el orgullo intencionado, es el pecado de transgredir el orden moral del universo. Νέμεσις aguarda a quienquiera que lo cometa. El orden moral y el orden natural no se distinguen rigurosamente. "El Sol no transgredirá —dice Heráclito— sus medidas; de lo contrario las Ἐρινύες, servidoras de la justicia, lo descubrirán." Pero la función de esta afirmación mitológica del orden

cambia también a medida que se transforma la sociedad griega. Los antropólogos afirman muy comúnmente que los mitos expresan la estructura social. Y los mitos pueden hacer esto de varias maneras. Entre Homero y los escritores de cinco siglos después hay un gran cambio en los mitos griegos sobre el ordenamiento cósmico. El mito homérico refleja, aunque de modo muy distorsionado, el funcionamiento de una sociedad real en la que las formas morales y valorativas de estimación en uso presuponen una forma cerrada de organización funcional. Las afirmaciones posteriores sobre un orden en el universo no reflejan una estructura existente, sino una estructura pasada o en lucha por su supervivencia. Son protestas conservadoras contra la desintegración de las formas más antiguas y la transición hacia la ciudad-estado. Los mismos mitos no pueden dejar de plantear la cuestión de la diferencia entre el orden cósmico y el orden social. Pero, sobre todo, esta pregunta se agudiza ante una conciencia cada vez mayor de órdenes sociales radicalmente diferentes.

El impacto de las invasiones persas, la colonización, el aumento del comercio y, por lo tanto, de los viajes, constituyen, todos, elementos que advierten sobre la existencia de diferentes culturas. Por consiguiente, la distinción entre lo que se considera bueno en Egipto pero no en Persia, o en Atenas pero no en Megara, por una parte, y lo que ocurre universalmente como parte del orden de las cosas, llega a tener una importancia abrumadora. Sobre cualquier regla moral o práctica social se formula la pregunta: "¿Es parte del ámbito esencialmente local del *νόμος* (convención, costumbre) o del ámbito esencialmente universal de la *φύσις* (naturaleza)?" Y con ella se relaciona, por supuesto, esta otra: "¿Me es dado elegir cuáles serán mis normas o qué prohibiciones observaré (como quizá me sea posible elegir la ciudad en la que viva y, por lo tanto, el *νόμος* al que esté sujeto)?, o ¿establece la naturaleza del universo límites a lo que puedo legítimamente elegir?" A la tarea de contestar estas preguntas se dedicó en el siglo V a. C. una nueva clase de maestros y una nueva clase de alumnos. Las obras de ética se concentraron comúnmente en los maestros, los sofistas, a quienes vemos sobre todo a través de la visión adversa de Platón. Pero las actividades de los sofistas como proveedores no se comprenden con independencia de la demanda que satisfacían. Trataremos, por lo tanto, de determinar la demanda con mayor precisión aún.

Hemos advertido cómo la palabra *ἀγαθός* se había vuelto inestable en sus enlaces, lo mismo que las palabras vinculadas, en especial *ἀρετή*. La "virtud" es lo que el hombre bueno posee y practica: es su habilidad. Pero lo que es la virtud y lo que constituye a un hombre bueno se han convertido en tema de opiniones divergentes en las que el concepto homérico de *ἀγαθός* se ha dividido entre dos herencias

rivales. Por un lado, se presenta al hombre bueno concebido como el buen ciudadano. Los valores del ateniense conservador al que describe Aristófanes son la lealtad a la ciudad y más especialmente a las viejas formas del orden social. En esto está presente, por cierto, un elemento del ἀγαθός homérico. Pero igualmente los valores personales del jefe homérico, los valores del rey valiente, astuto y agresivo se convierten ahora en antisociales en caso de ser practicados por el individuo en la ciudad-estado. La autoexaltación, la utilización del Estado como objeto de pillaje, constituyen los únicos caminos abiertos al individuo que en el siglo v quiere comportarse como un héroe homérico. El orden social en que sus cualidades constituyeron una parte esencial de una sociedad estable ha cedido paso a otro en que las mismas cualidades son necesariamente destructoras. Así, la relación del ἀγαθός con los valores sociales, y especialmente con la justicia, se ha convertido en una cuestión crucial. Pero la δικαιοσύνη (que si bien se traduce muy inadecuadamente como *justicia*, no puede expresarse mejor con ninguna otra palabra, porque tiene un matiz propio y combina la noción de equidad en lo externo con el concepto de integridad personal en una forma que escapa a cualquier palabra de nuestra lengua) es, al parecer, entre todas las nociones, la más cuestionada por el descubrimiento de órdenes sociales rivales. Diferentes ciudades observan diferentes costumbres y diferentes leyes. ¿Varía y debe variar la justicia de una ciudad a otra? ¿Tiene vigencia la justicia solamente entre los ciudadanos de una comunidad dada?, o ¿debe tener vigencia también entre las ciudades? Los atenienses condenan el carácter de Alcibíades porque no observó las restricciones de la δικαιοσύνη en su conducta dentro del Estado ateniense. Pero sus propios enviados se comportan exactamente igual que Alcibíades en su actitud hacia otros Estados. Es decir, identifican lo moralmente permisible con lo que el agente tiene el poder de hacer. Sus enviados pueden decir al representante de Melos, una isla que quería permanecer neutral en la guerra del Peloponeso: "Porque creemos con respecto a los dioses y sabemos con respecto a los hombres que por una ley de la naturaleza ejercen el poder siempre que pueden hacerlo. Esta ley no fue establecida por nosotros, y no somos los primeros que han actuado según ella, no hicimos más que heredarla y la legaremos para todos los tiempos, y sabemos que vosotros y toda la humanidad, si fuerais tan fuertes como nosotros, obraríais de la misma manera." [7]

Así, la redefinición de los predicados valorativos crea un problema para aquellos que desean usarlos incluso para expresar sus propias intenciones. Los término ἀγαθός y ἀρετή han llegado a ser genui-

[7] Tucídides, *La guerra del Peloponeso*, libro V, 105.

namente problemáticos, al igual que su relación con *καλός*, predicado que caracteriza aquello de lo que se tiene un buen concepto, y al igual que su relación con *δικαιοσύνη*. El conservador en lo moral y lo político todavía se siente capaz de dar a sus palabras una connotación fija. Utiliza textos y sentencias trilladas de Homero y Simónides para proveerse de definiciones. Pero por lo general los deslizamientos en el significado de las palabras se producen con asombrosa facilidad y frecuencia. A menudo es imposible distinguir dos fenómenos separados: la incertidumbre moral y la incertidumbre con respecto al significado de los predicados valorativos. Estas dos incertidumbres se identifican en los momentos de mayor perplejidad en la Grecia del siglo v.

Tucídides ha indicado la corrupción del lenguaje al describir la revolución en Corfú: "El significado de las palabras ya no tenía la misma relación con las cosas, sino que ellos lo cambiaban según su conveniencia. La acción temeraria se consideraba como valentía leal; la demora prudente era la excusa de un cobarde; la moderación era la máscara de una debilidad indigna del hombre; conocerlo todo era no hacer nada." [8]

¿Cómo se aplica la concepción de Ayer sobre la distinción entre la ética y el juicio o la acción moral en esta situación? ¿Podemos distinguir dos actividades separadas, "la actividad de un moralista, que se dedica a elaborar un código moral o a incitar a su acatamiento, y la de un filósofo moral cuya preocupación primaria no consiste en formular juicios morales, sino en analizar su naturaleza"? [9] Se debe convenir inmediatamente con Ayer en que hay preguntas implicadas en la filosofía moral que son puramente filosóficas y otras que son completamente independientes de la filosofía. Hay muchos casos en que lo importante es poner de relieve que comprometerse con un determinado análisis filosófico de los juicios morales no implica comprometerse en la formulación de un determinado conjunto particular de juicios morales. En un contexto contemporáneo, dos filósofos utilitarios pueden convenir en el análisis de la expresión *injusto*, y sin sombra de contradicción estar en desacuerdo con respecto a si todas las guerras son injustas o solamente algunas. En forma semejante, dos pacifistas pueden estar de acuerdo sobre este último problema, pero uno puede ser intuicionista y el otro emotivista. Evidentemente, Ayer tiene en mente este tipo de situación cuando sostiene que las teorías filosóficas sobre conceptos y juicios morales son neutrales en relación con la conducta. Pero el momento en que comienza la ética griega sugiere que también hay un tipo de situación muy diferente.

[8] Tucídides, *La guerra del Peloponeso*, libro III, 82.
[9] Introducción a *Ethics* por P. H. Nowell-Smith.

En el caso presentado por Ayer, el vocabulario moral se considera dado y determinado. Hay, por consiguiente, dos problemas: "¿Cómo lo emplearé?" (moral), y "¿Cómo lo comprenderé?" (filosofía). Se debe advertir que la filosofía se convierte en una actividad esencialmente posterior a los acontecimientos. Pero en los casos en que se ha puesto en duda el significado del vocabulario moral en sí mismo, la respuesta a la pregunta: "¿Cómo utilizaré el vocabulario moral?" consistirá en formular reglas, sin duda ya parcialmente implícitas en el uso previo de las palabras, pero quizá destinadas también en parte a evitar las incoherencias y ambigüedades de los usos previos. Las reglas establecerán los límites a los usos posibles de los predicados morales, y así la elaboración filosófica del concepto determinará parcialmente los usos morales de esos predicados. Así, el problema de los criterios que deben ser empleados en la valoración moral no puede ser claramente demarcado como moral pero no filosófico, o como filosófico pero no moral. Por supuesto, aclarar los problemas conceptuales no implica por sí solo determinar conceptualmente cómo debemos actuar o juzgar, pero determina en parte los límites de la posibilidad moral. Las tareas del moralista y del filósofo no son idénticas, pero tampoco son completamente distintas.

3

Los sofistas y Sócrates

El peculiar relativismo cultural de los sofistas constituye un intento de hacer frente a las exigencias simultáneas de dos tareas: la de asignar un conjunto coherente de significados al vocabulario valorativo y la de explicar cómo vivir bien —es decir, con eficacia— en una ciudad-estado. Los sofistas parten de una situación en la que el requisito previo de una carrera social afortunada es el éxito en los foros públicos de la ciudad, en la asamblea y en los tribunales. Para tener éxito en ese medio era necesario convencer y agradar. Pero lo que podía convencer y agradar en un lugar podía dejar de hacerlo en otras partes. Cada uno de los sofistas, hombres como Protágoras, Gorgias y sus discípulos, tenía sus doctrinas y teorías particulares frente a este problema. Pero podemos entresacar una amalgama general de teoría sofista, que constituyó el tema de las objeciones de Platón como anteriormente de las críticas y la rivalidad de Sócrates, y que se presentaría de la siguiente manera:

La ἀρετή de un hombre consiste en su buena actuación en cuanto hombre. Actuar bien como hombre en una ciudad-estado es tener éxito como ciudadano. Tener éxito como ciudadano es impresionar en la asamblea y los tribunales. Y para tener éxito ahí es necesario adaptarse a las convenciones dominantes sobre lo justo, recto y conveniente. Cada estado tiene sus convenciones sobre estos temas, y lo que se debe hacer, por lo tanto, es estudiar las prácticas prevalecientes y aprender a adaptarse a ellas con el fin de influir con éxito sobre los oyentes. Ésta es la τέχνη, el arte, la habilidad, cuya enseñanza es a la vez el oficio y la virtud de un sofista. Esta enseñanza presupone que no hay un criterio de virtud en cuanto tal, excepto el éxito, y que no hay un criterio de justicia en cuanto tal, excepto las prácticas dominantes en cada ciudad particular. En el *Teeteto*, Platón esboza una teoría que pone en boca del sofista Protágoras y que vincula el relativismo moral con un relativismo general en la teoría del conocimiento. La afirmación más

famosa de Protágoras fue que "el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son, en cuanto no son". Platón interpreta esto como si se refiriera a la percepción sensible y quisiera decir que tal como las cosas se le aparecen al individuo que las percibe, así son (para él). No hay un "ser caliente" o un "ser frío" como tales, sino simplemente un "parecer caliente a este hombre" o un "parecer frío a este otro". Por eso no tiene sentido preguntar con respecto a un viento que resulta cálido a un hombre y fresco a otro: "¿Es en realidad frío o caliente?" El viento no es nada *realmente*: es a cada uno lo que le parece a cada uno.

¿Sucede lo mismo con los valores morales? Protágoras se encuentra aquí en una dificultad con respecto a su propia situación como maestro. Si reconoce que todo es tal como se manifiesta al sujeto individual, estaría admitiendo que nadie puede formular un juicio falso; y de hecho Platón le atribuye esta admisión. Pero si nadie formula juicios falsos, todos están en igual situación con respecto a la verdad, y nadie puede estar en una posición superior como maestro o en una posición inferior como alumno. Se infiere, al parecer, que si su doctrina es cierta, Protágoras no tiene ningún derecho a enseñarle porque ninguna doctrina es o puede ser más verdadera que otra. Protágoras trata de evitar esta dificultad aduciendo que, si bien ningún juicio puede ser falso, algunas personas alcanzan con sus juicios mejores resultados que otras. Esto implica, por supuesto, la misma paradoja desde otro ángulo. Ahora se considera a la afirmación de que los juicios de Protágoras logran mejores resultados que los de otros como una verdad tal que quien la niega expresa un juicio falso. Pero según las premisas originales nunca se formulan juicios falsos. Por lo tanto, la paradoja quedaría sin resolver. Platón deja, sin embargo, que Protágoras ignore esto y sostenga que "los oradores sabios y buenos hacen que las cosas buenas parezcan justas a sus ciudades en lugar de las perniciosas. Cualquier cosa que se considere justa y admirable en una ciudad es justa y admirable en esa ciudad durante todo el tiempo en que sea estimada así".[10] Se considera, por lo tanto, que los criterios de justicia varían de Estado a Estado. Por supuesto, no se infiere que los criterios puedan o deban ser enteramente diferentes en diferentes Estados, y en otro diálogo, el *Protágoras*, Platón atribuye, al parecer, a Protágoras la opinión de que hay algunas cualidades necesarias para la persistencia de la vida social en cualquier ciudad. Pero esta afirmación es compatible con la de que no hay criterios suficientes para determinar lo que es justo e injusto con independencia de las convenciones particulares de cada ciudad particular.

Por lo tanto, el sofista tiene que enseñar lo que se considera justo

10 *Teeteto*, 167 c.

en cada uno de los diferentes Estados. No se puede plantear o contestar la pregunta: "¿Qué es la justicia?", sino solamente las preguntas: "¿Qué es la justicia-en-Atenas?" y "¿Qué es la justicia-en-Corinto?" De esto parece desprenderse una consecuencia importante, que refuerza y es reforzada por el nuevo matiz que se dio a la distinción entre naturaleza y convención. Si se pide meramente a un individuo que advierta que los criterios prevalecientes varían de ciudad a ciudad no se le ofrece ningún criterio para guiar sus propias acciones. De esto no puede extraer nada para contestar a las preguntas: "¿Qué debo hacer?" y "¿Cómo he de vivir?" Tiene que elegir por sí mismo entre los diferentes criterios de diferentes Estados ("¿Dónde y cómo elegiré vivir?") y también decidir si ha de considerar con algún respeto las normas que prevalecen en el lugar donde se encuentra ocasionalmente. Pero como los sofistas definen todo el vocabulario moral en términos de las prácticas prevalecientes en los diferentes Estados y como ellas *ex hypothesi* no pueden proporcionar una respuesta a estas preguntas cruciales, tanto las preguntas: "¿Qué debo hacer?" y "¿Cómo he de vivir?" como sus posibles respuestas tienen que ser consideradas como no morales y premorales. En este momento se descubre un nuevo uso para la distinción entre naturaleza (φύσις) y convención (νόμος).

El hombre que vive en una ciudad dada y se adapta a las normas exigidas es un ser convencional; el que se encuentra en su elemento por igual en cualquier Estado o en ninguno, de acuerdo con sus propósitos personales y privados, es un ser natural. En cada hombre convencional se oculta un hombre natural. Esta doctrina descansa lisa y llanamente sobre la separación entre el punto de vista del agente individual y el de las convenciones socialmente establecidas cuya aceptación o rechazo cae bajo su responsabilidad. Si a esto se agrega una identificación de lo moral con lo convencional la identificación del agente premoral y no moral con el hombre natural es completa. El hombre natural no tiene normas morales propias y, por lo tanto, está libre de toda restricción por parte de los demás. Todos los hombres son por naturaleza lobos u ovejas: persiguen o son perseguidos.

El hombre natural, así concebido por los sofistas, tiene una larga historia por delante en la ética europea. Los detalles de su psicología variarán de escritor en escritor, pero casi siempre —aunque no en todos los casos— será agresivo y codicioso. La moralidad se explica como un compromiso necesario entre el deseo del hombre natural de agredir a los demás y su temor a ser atacado por los demás con fatales consecuencias. Un mutuo interés lleva a los hombres a unirse para establecer tanto reglas constrictivas que prohíban la agresión y la codicia como poderosos instrumentos para sancionar a quienes transgreden las reglas. Algunas reglas constituyen la moralidad y otras el derecho. La forma

de contar este cuento de hadas intelectual admite una gran cantidad de variaciones, pero la persistencia de sus temas centrales, como los de todos los buenos cuentos de hadas, es notable. Y, sobre todo, en el centro de la explicación subsiste la idea de que la vida social es quizá cronológica y sin duda lógicamente secundaria con respecto a una forma de vida humana no social y carente de restricciones, donde lo que cada hombre hace es asunto de su natural psicología individual. ¿Tiene algún sentido esta noción de un hombre natural y presocial?

Vale la pena poner en claro, en esta etapa temprana de la argumentación, un aspecto fáctico y otro conceptual de esta particular versión griega de la doctrina del hombre natural. El aspecto fáctico se refiere a que el personaje que se manifiesta bajo la apariencia del hombre desprovisto de convenciones sociales (por ejemplo, en el relato que Platón pone en boca de Trasímaco) no es una criatura de la naturaleza. De hecho tampoco está desprovisto de convenciones sociales. No expresa la naturaleza, sino las actitudes sociales del héroe homérico. Es el hombre trasladado de un orden social en el que sus actitudes y acciones son formas aceptadas de desplazamiento en el juego social, y tienen formas aceptadas de respuesta, a un orden social muy diferente en el que sólo puede aparecer como marginal y agresivo. Pero esto no significa que sea una imposibilidad social. "Si se araña la superficie de Trasímaco —escribe Adkins—, se encontrará a Agamenón." Y, podríamos añadir, si se lo encubre algo más, se encontrará a Alcibíades.

El aspecto fáctico consiste, por lo tanto, en que el llamado hombre natural es meramente un hombre de otra cultura anterior. Y el aspecto conceptual consiste en destacar que esto no es un accidente. El carácter del hombre natural y presocial se describe en términos de algunos de sus rasgos: egoísmo, agresividad y otros similares. Pero estos rasgos, o más bien las palabras que los denominan y caracterizan y les permiten ser caracteres socialmente reconocidos, pertenecen a un vocabulario que presupone una red establecida de relaciones sociales y morales. Palabras como *egoísta, desinteresado, agresivo, apacible*, y otras similares se definen en términos de las normas establecidas de conducta y de las expectativas establecidas sobre la conducta. Donde no hay normas regulares no existe la posibilidad de fracasar en su cumplimiento, o de hacer más o menos que lo que se espera de uno, o de elaborar y usar nombres y descripciones de los rasgos y disposiciones de los que así se comportan. Por lo tanto, la descripción del llamado hombre natural se constituye a través de un vocabulario tomado de la vida social, y resulta que lo supuestamente presocial presupone la existencia de un orden social. Así, el concepto de un hombre natural padece de una fatal incoherencia interna.

Lo que los sofistas, y la larga tradición posterior que siguió sus

pasos, no pudieron distinguir fue la diferencia entre el concepto de un hombre que se encuentra fuera de las convenciones de un orden social dado y es capaz de ponerlas en tela de juicio, y el concepto de un hombre que se encuentra fuera de la vida social en cuanto tal. Y este error surgió de su intento de introducir la distinción entre lo natural y lo convencional en casos en los que necesariamente no tenía aplicación. ¿Qué consecuencias trae este error? El hombre natural retratado a la manera de Trasímaco tiene dos características fundamentales. Su composición psicológica es simple: está empeñado en conseguir lo que quiere y sus deseos son limitados. Su interés se circunscribe al poder y al placer. Pero este lobo, para lograr lo que quiere, tiene que vestirse como una oveja con los valores morales convencionales. Su mascarada sólo puede llevarse a cabo poniendo el vocabulario moral convencional al servicio de sus finalidades privadas. Debe decir en los tribunales y en la asamblea lo que la gente quiere oír con el fin de que el poder sea depositado en sus manos. La ἀρετή de un hombre semejante consiste, por lo tanto, en aprender el arte, la τέχνη, de influir sobre la gente mediante la retórica. Debe dominarlos a través del oído antes de asirlos por la garganta. A este tipo de doctrina trata Sócrates de ofrecer una alternativa.

Sócrates se vio enfrentado por los conservadores en moral, que empleaban un vocabulario moral incoherente como si estuvieran seguros de su significado, y por los sofistas cuyas innovaciones consideró igualmente sospechosas. Por consiguiente, no sorprende mucho que muestre un rostro distinto desde diferentes puntos de vista. Se ha dicho que en los escritos de Jenofonte aparece como si fuera meramente un doctor Johnson del siglo v; en los de Aristófanes puede mostrarse como un sofista particularmente penoso; en Platón es muchas cosas y, sobre todo, un vocero de Platón. Es evidente, por lo tanto, que la tarea de delinear al Sócrates histórico está abierta a una controversia intrínseca. Pero quizá se pueda no resolver, sino evitar el problema mediante el intento de pintar un retrato compuesto a partir de dos paletas. La primera es la exposición de Aristóteles en la *Metafísica*,[11] donde el autor, a diferencia de Platón, Jenofonte o Aristófanes, parece no tener fines interesados. La segunda es el conjunto de diálogos platónicos que se aceptan como cronológicamente primeros y en los que las propias doctrinas metafísicas de Platón sobre el alma y las Formas no han sido elaboradas aún. En este sentido, Aristóteles nos enseña que Sócrates "no otorgó una existencia separada a los universales o a las definiciones" como lo hace Platón en los diálogos del período intermedio. Aristóteles atribuye a Sócrates lo que denomina definiciones universales

[11] *Metafísica*, 1078 b.

y lo que denomina razonamientos inductivos, y declara dos cosas sobre las intenciones de Sócrates que ofrecen un interés peculiar a la luz del retrato de Platón. Señala que "Sócrates se ocupó de las cualidades excelsas del carácter, y en conexión con ellas fue el primero en plantear el problema de la definición universal", y algunas líneas más adelante observa que era natural que Sócrates buscara la esencia porque él estaba tratando de silogizar, y " 'lo que una cosa es' es el punto de partida de los silogismos". Deseo insistir aquí en la afirmación aristotélica de que Sócrates se preocupaba por la búsqueda de definiciones porque quería silogizar, ya que se podría haber esperado la afirmación de que silogizaba con el fin de descubrir definiciones. Lo que indica Aristóteles puede verse claramente en los primeros diálogos platónicos.

Sócrates plantea reiteradamente preguntas como "¿Qué es la piedad?", "¿Qué es la valentía?" y "¿Qué es la justicia?" Observamos que emplea lo que Aristóteles denomina razonamientos inductivos (razonamientos que invocan ejemplos y generalizan a partir de ellos), y vemos que silogiza (esto es, extrae conclusiones deductivamente a partir de diversas premisas). Pero hace esto más bien con la aparente intención de probar la incapacidad de sus interlocutores para responder a la pregunta que con el propósito de proporcionar una respuesta. Sócrates no contesta su propia pregunta original prácticamente en ningún diálogo hasta el libro I de la *República* (en caso de que haya sido escrito en forma separada, como señalan algunos estudiosos), y siempre deja al interlocutor en un estado de irritación. ¿Cómo debe entenderse este procedimiento? Cuando el oráculo de Delfos lo describió como el más sabio de los atenienses, Sócrates llegó a la conclusión de que merecía este título porque sólo él, entre todos, sabía que no sabía nada. Así, no sería sorprendente que Sócrates se haya representado su obligación de maestro como la tarea de hacer más sabios a sus alumnos obligándolos a descubrir su propia ignorancia. Se podría objetar que Platón representa muy a menudo a Sócrates llevando a sus interlocutores a un estado de irritación exasperada, y que esto apenas constituye un método convincente de educación moral. Pero irritar a alguien puede ser, por cierto, el único método de conmoverlo en forma suficiente como para obligarlo a una reflexión filosófica sobre temas morales. Para la mayoría de los así abrumados no habrá, por supuesto, consecuencias de este tipo dignas de admiración. Pero no hay pruebas de que Sócrates haya esperado que la actividad de un tábano intelectual beneficiase a algo más que una pequeña minoría. Además, el método socrático es más comprensible y justificable si se lo entiende como destinado más bien a asegurar un tipo especial de transformación en los oyentes que a obtener una conclusión determinada. No es sólo el caso que no llega a conclusiones, sino más bien que sus razonamientos son *ad hominem*

en el sentido de que deducen conclusiones contradictorias o absurdas a partir de lo que el interlocutor se ha visto obligado a admitir, e inducen a éste a retractarse. Este deseo de obtener el convencimiento del interlocutor se subraya en el *Gorgias*, donde Sócrates —según Platón— le dice a Polo que no habrá logrado nada a menos que pueda convencerlo a *él*. Es un error, por lo tanto, quejarse [12] del carácter particular del método socrático. Todo el problema reside en este carácter particular. Pero, ¿por qué son éstas las metas de Sócrates?

Su insatisfacción con un personaje como Eutifrón, que equivocadamente cree tener un concepto claro de la piedad, es compleja. Cree y demuestra que Eutifrón no conoce lo que es la piedad a pesar de que invoca las prácticas establecidas. Pero no hace esto porque quiera formular un juicio moral más radical que el de Eutifrón, sino para conducirlo al escepticismo con respecto a su propio disentimiento frente a un orden de cosas más antiguo y conservador. Eutifrón ha acusado a su propio padre por el asesinato de un esclavo de la familia. Tanto los parientes de Eutifrón como Sócrates se horrorizan más ante la idea de que un hombre enjuicie a su padre que ante la posibilidad de que un esclavo sea asesinado. Igualmente, Sócrates es muy benévolo con Céfalo al comienzo del libro I de la *República*. Alaba al conservadorismo moral y se burla de la innovación en este plano (éste es uno de los aspectos en el que el retrato a lo Boswell de Jenofonte coincide con lo que dice Platón). Y esto sucede en parte porque los sofistas y los innovadores no pueden aclarar el sentido de las expresiones morales mejor que las costumbres establecidas. Así, el descubrimiento de la propia ignorancia subsiste como la bien fundada meta de la moral.

Quizá no sea fácil a primera vista conciliar con esto las doctrinas positivas de Sócrates. Su gran punto de coincidencia con los sofistas reside en la aceptación de la tesis de que la ἀρετή es enseñable. Pero paradójicamente niega que haya maestros. La solución de la paradoja sólo se encuentra más tarde, en Platón, en la tesis de que el conocimiento ya se encuentra presente en nosotros y que sólo tiene que ser dado a luz con la ayuda de un comadrón filosófico. Su enunciación depende de la tesis socrática de que la virtud es conocimiento (ἐπιστήμη). Los ejemplos con los que Sócrates elucida esta tesis contribuyen a oscurecerla antes que a aclararla. Sócrates se diferencia de los sofistas al no admitir que la retórica pueda tener la dignidad de una τέχνη, pero su uso estrechamente relacionado de ἐπιστήμη y τέχνη muestra que la adquisición de la virtud consiste en la adquisición de alguna τέχνη aunque no sea la retórica. La retórica es no racional:

[12] Para una opinión distinta, véase R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, págs. 15-17.

en ella entran la destreza, la insinuación y la evasiva. El conocimiento que constituye la virtud implica no sólo la creencia de que las situaciones son tales y cuales, sino también la capacidad de reconocer las distinciones pertinentes y la habilidad para actuar. Todos estos elementos se encuentran ligados por los usos socráticos de ἐπιστήμη, τέχνη, y cualquier intento para separarlos conduce en forma inmediata e inevitable a una simplificación y falsificación del punto de vista socrático.

Aristóteles dice que Sócrates "creía que todas las virtudes morales eran formas de conocimiento, de tal manera que seríamos justos si conociéramos lo que es la justicia". El propio comentario de Aristóteles aclara el significado de esto: "Sin embargo, en lo que se refiere a la virtud moral —dice—, lo más importante no es saber qué es, sino cómo surge: no queremos saber lo que es la valentía, queremos ser valientes."[13] Resulta evidente que Sócrates es tan intelectualista como lo pinta Aristóteles si se tiene en cuenta una afirmación paralela a la de que "la virtud es conocimiento": "Nadie yerra voluntariamente." Nadie se equivoca voluntariamente porque nadie elige por su propia voluntad algo que no sería bueno para él. Hay dos suposiciones detrás de esta doctrina. La primera consiste en que no se puede divorciar lo que es bueno para un hombre y lo que es bueno *simpliciter*. Los sofistas no ven nada bueno que no sea la simple obtención por parte de un hombre de lo que quiere. En el *Lisis*, sin embargo, Sócrates señala que dar a un niño lo que es bueno para él no es lo mismo que darle lo que quiere. Así, "lo que es bueno para X" y "lo que X quiere" no tienen el mismo significado. Y a la vez, ¿cómo podría un hombre querer lo que sería malo para él? Sentimos la tentación de responder que lo haría simplemente en la forma en que un drogadicto quiere drogas; un alcoholista, alcohol, o un sádico, víctimas. Pero la respuesta socrática seguramente indicaría que para estos hombres el objeto del deseo cae aparentemente bajo el concepto de algún bien genuino: el placer, la atenuación de algún deseo vehemente, o lo que fuere. La equivocación de ellos es intelectual y consiste en no identificar correctamente un objeto al suponer que es distinto de lo que realmente es, o en no advertir algunas de sus propiedades, quizá por no recordarlas. De acuerdo con la visión socrática, un alcoholista no dice: "El whisky arruinará mi hígado, y no me importa", sino que dice: "Un trago más me fortalecerá lo suficiente para llamar a los 'alcoholistas anónimos'." Ante esto sentimos una gran inclinación a responder que algunas veces el alcoholista dice efectivamente: "El whisky arruinará mi hígado, pero quiero un trago y no me importa." ¿Cómo hace Sócrates para ignorar

[13] *Etica a Eudemo*, 1216 b.

este tipo de réplica? La respuesta quizá se pueda comprender si se examina la acusación de Aristóteles contra Sócrates.

Cuando Aristóteles afirma, al criticar a Sócrates, que "en lo que se refiere a la virtud moral lo más importante no es saber qué es, sino cómo surge", establece una distinción que no se puede esperar de Sócrates en virtud de sus propias premisas. No resulta del todo clara, precisamente, la razón por la que Sócrates está dispuesto a igualar en forma tan tajante la virtud con el conocimiento. Pues es muy explícito con respecto a las consecuencias: "Nadie yerra voluntariamente"; esto es, la causa de que los hombres obren mal reside en un error intelectual y no en una debilidad moral. Y esto, como señala Aristóteles, contradice lo que el común de los hombres considera como un hecho evidente de la experiencia moral. Podemos ser muy indulgentes con el punto de vista socrático y aceptar la tesis de que las creencias morales de los hombres se patentizan en sus acciones. Si un hombre manifiesta la convicción de que debe hacer algo, y cuando se presenta la ocasión no realiza la acción en cuestión y no muestra pesar ni remordimiento, llegaremos sin duda a la conclusión de que no creía realmente en lo que dijo. Sólo se mantenía en el plano de las palabras (o bien, por supuesto, puede haber cambiado de parecer). Pero hay todavía una diferencia notable entre el caso en que un hombre nunca hace lo que manifiesta considerar como su deber (situación ante la que necesitaríamos las razones más poderosas para no suponer que su conducta da un mentís a su declaración) y el caso en que un hombre no hace ocasionalmente lo que manifiesta considerar como su deber (lo que constituye un traspié moral, acontecimiento común en muchos círculos). Y Sócrates no reconoce esta diferencia: si un hombre *realmente* sabe lo que debe hacer, ¿qué poder podrá superar al conocimiento e impedirle cumplir con su deber? Así se presenta la argumentación de Sócrates en el *Protágoras*.

Se podría tratar de sostener nuevamente que desde el momento en que Sócrates casi nunca contesta su propia pregunta "¿qué es X?", donde X es el nombre de alguna cualidad moral —la piedad, la justicia o alguna otra similar—, la única finalidad de su indagación consiste en producir un conocimiento de sí mismo en la forma de un conocimiento de la propia ignorancia. La virtud, por lo tanto, es una meta más que una realización. Pero esto no se concilia con el espíritu que la *Apología* atribuye a Sócrates durante su juicio, a la luz de su aseveración de que estaba inspirado por un demonio. Además, la investigación sobre la naturaleza de la valentía, en el *Laques*, da una respuesta parcial en función de un conocimiento de cierta clase, y aunque la indagación choca con dificultades que llevan a suspenderla

no se tiene en absoluto la impresión de que está condenada necesariamente al fracaso.

No hay dudas de que la posición socrática combinó la aserción de varias tesis audaces y aparentemente paradójicas con una buena dosis de ambigüedad e incertidumbre en su presentación. En el *Gorgias* de Platón, por ejemplo, no está claro si Sócrates presupone la idea de que el placer es el bien con el fin de examinarla y después abandonarla, o para defenderla, por lo menos, como un punto de vista posible; y los estudiosos han diferido notablemente en sus interpretaciones al respecto. Pero más evidente que los argumentos de cada bando es el hecho de que las interpretaciones rivales en cierta medida no vienen al caso: lo que se pone en boca de Sócrates es ambiguo. Y que Sócrates se preocupe más por confundir a sus interlocutores que por ofrecerles una clara posición personal, de ninguna manera se contradice con su forma de ser.

Esta ambigüedad quizá sea algo más que un capricho personal de Sócrates. Sócrates había planteado los problemas filosóficos capitales en la ética. ¿Cómo entendemos los conceptos que empleamos en la decisión y en la estimación? ¿Cuál es el criterio para su aplicación correcta? ¿Es consistente el empleo corriente? Y en caso contrario, ¿cómo escapamos a esta incongruencia? Pero Sócrates sólo transita una parte del camino al formular las preguntas filosóficas sobre la forma en que debemos comprender los conceptos. Si nuestros conceptos morales son realmente conceptos, y si nuestros términos morales son términos, evidentemente debe haber un criterio para su uso. No podrían ser parte de nuestro lenguaje si no hubiera reglas para su uso, reglas que puedan ser enseñadas y aprendidas, y que están establecidas y se comparten socialmente. De esto se desprende la equivocación de aquellos sofistas que creyeron que se podía simplemente *atribuir*, por voluntad del filósofo o del gobernante, un significado a los términos morales. Para que el *significado* sea un *significado* tendría que ser enseñable en términos de los criterios existentes que gobiernan el uso de las expresiones apropiadas. Sócrates tiene razón, por lo tanto, al presentar la investigación conceptual como una tarea que puede producir resultados correctos o incorrectos, es decir, como una actividad en la que hay normas objetivas de éxito y fracaso. Pero no se desprende que la investigación sobre el modo de empleo de un concepto proporcionará de hecho una respuesta clara y consistente. La interrogación de Sócrates a sus discípulos se apoya en los ejemplos que ellos presentan y que están tomados del uso moral griego de la época. Si tengo razón, el carácter moral problemático de la vida griega en la época de Sócrates se debe a que el empleo de los términos morales había dejado de ser claro y consistente y depende en parte de esta situación. Por lo tanto,

se tendrá que emprender otro tipo de indagación para descubrir conceptos morales no ambiguos y útiles en la práctica.

Ésta es precisamente la tarea que emprenden los sucesores de Sócrates, que se mueven en dos direcciones principales. Platón entiende que los conceptos morales sólo son comprensibles sobre el fondo de un determinado tipo de orden social, e intenta esbozarlo proporcionando o tratando de proporcionar al mismo tiempo una justificación en función del orden cósmico. Los cínicos y los cirenaicos, por lo contrario, tratan de proporcionar un código moral independiente de la sociedad, vinculando solamente a las elecciones y decisiones del individuo, y dar autonomía a la vida moral individual. Sobre ellos volveré de nuevo más adelante, pero la próxima etapa en el desarrollo de nuestro tema pertenece a Platón. Vale la pena señalar que no es difícil que la autoridad vea con malos ojos a aquellos filósofos como Sócrates cuyo examen de los conceptos morales sugiere defectos en la moralidad de la época, aun cuando su falta de prestigio generalmente hace que la condena a muerte sea una pérdida de tiempo. Es un signo de la grandeza de Sócrates que no se haya sorprendido ante su propio destino.

4

Platón: el *Gorgias*

Ya se ha señalado que un relato sobre el Sócrates histórico no puede superar el ámbito de lo probable. La razón más obvia de esto se encuentra en la imposibilidad de saber en qué momento de los diálogos platónicos el personaje llamado Sócrates se convirtió en mero vocero del Platón maduro. Pero esto no tiene que preocuparnos en cuanto al alcance filosófico de lo que se dice en los diálogos ya que se puede discernir claramente un proceso de razonamiento. En el *Gorgias*, sin duda un diálogo relativamente temprano, se advierte que Platón plantea la mayor parte de sus problemas éticos centrales. En el *Menón* y en el *Fedón* se construye un fondo metafísico, que en la *República* proporciona el núcleo esencial de una solución propuesta a problemas que constituyen una refirmación de los del *Gorgias*. En los diálogos posteriores a la *República* hay una sostenida crítica a la metafísica, pero hay también dos importantes reflexiones tardías sobre problemas éticos en el *Filebo*, en torno del placer, y en las *Leyes*.

El *Gorgias* se divide en tres secciones, en cada una de las cuales Sócrates tiene un interlocutor diferente. Cada una de ellas establece ciertas posiciones en forma definitiva antes de abandonar la escena. La primera parte tiene la función de acabar con las pretensiones de la retórica de ser la τέχνη por la cual se enseña la virtud, y también la de establecer una distinción entre dos sentidos de *persuasión*. El mismo Gorgias defiende la opinión de que la retórica, en cuanto arte de la persuasión, es el medio para el supremo bien del hombre. El supremo bien es la libertad (ἐλευθερία), y por libertad se entiende la libertad de hacer lo que uno quiere en todos los planos. Con el fin de hacer lo que uno quiere en la ciudad-estado se debe contar con la posibilidad de influir en el ánimo de los conciudadanos. Sócrates introduce una distinción entre el tipo de persuasión que engendra conocimiento en el hombre persuadido y el tipo que no lo hace. En el primer caso, la

persuasión consiste en ofrecer *razones* para sostener una opinión; y, si la opinión queda aceptada, se puede hacer una exposición para consolidarla en función de esas razones. En el segundo caso, la persuasión consiste en someter al auditorio a una presión psicológica que produce una convicción infundada. Ahora bien, Gorgias deja traslucir claramente que la retórica no cae dentro del primer tipo de persuasión sino dentro del segundo. Una de las alabanzas al orador responde al hecho de que puede persuadir al auditorio en temas sobre los que él mismo es inexperto: Gorgias da como ejemplo el éxito que tuvieron Temístocles y Pericles al persuadir a los atenienses para que construyeran muelles, puertos y obras de defensa necesarios para el imperialismo ateniense, aunque ellos mismos no eran ingenieros navales o militares sino políticos. Sócrates pregunta si el orador necesita un conocimiento del bien y del mal en mayor medida que le resulta necesario un conocimiento de la ingeniería. Gorgias no es del todo coherente sobre este punto: sugiere, al parecer, que un orador tendrá que ser ocasionalmente un hombre justo, pero no es explícito en lo que se refiere al modo de llegar a ser justo. Presenta la retórica como una técnica moralmente neutral que puede ser utilizada para buenos o malos propósitos: culpar a un maestro de retórica por el mal uso de ésta en manos de los alumnos sería tan tonto como culpar a un maestro de boxeo por los usos que los alumnos puedan hacer después de su arte.

La idea de que las técnicas persuasivas son moralmente neutrales se repite periódicamente en la sociedad humana. Pero para poder sostener que tales técnicas son moralmente neutrales se debe sostener también que no es moralmente apropiado acceder a una creencia dada por medios racionales o no racionales. Y con el fin de juzgar que esto es moralmente inapropiado se tendría que sostener también que el ejercicio que un hombre hace de su racionalidad no guarda relación con su reputación como agente moral, es decir, con respecto a si él merece ser considerado como "responsable" y sus acciones como "voluntarias". Así, diferentes actitudes morales con respecto a las técnicas persuasivas presuponen diferentes elucidaciones de los conceptos de responsabilidad y acción voluntaria. Por lo tanto, la tarea filosófica de la elucidación no puede ser moralmente irrelevante. Y uno de los rasgos más oscurantistas de un sofista como Gorgias —y, por cierto, de sus posteriores sucesores entre los políticos electoralistas de la democracia liberal, los ejecutivos de la propaganda y otros persuasores descubiertos y encubiertos— es su disposición para dar por sentada toda una psicología filosófica. Esto lleva a Sócrates a desarrollar un razonamiento para mostrar que la retórica no es un arte genuino sino una mera imitación espuria del arte.

A estas alturas, Gorgias ha sido reemplazado en el debate por su

discípulo Polo. Polo reitera que el objeto moral del uso de la retórica es la adquisición de poder. El orador afortunado puede hacer lo que quiere. Sócrates replica que un hombre puede hacer lo que considera bueno y, sin embargo, no hacer lo que quiere. La tesis socrática indica aquí que cuando un hombre hace una cosa para obtener otra puede estar de hecho anulando sus propios fines, si está intelectualmente equivocado en cuanto a la naturaleza de la conexión entre lo que hace y lo que espera de su acción. El déspota que daña y mata a los demás puede creer que hace algo que contribuye a su propio bien, pero está equivocado. Pues, según Sócrates, es peor causar el mal que padecerlo.

El contraejemplo de Polo es el tirano Arquelao de Macedonia, que había llegado al poder tras sucesivos casos de traición y asesinato. Todos, dice Polo, querrían asemejarse a Arquelao si pudieran. La tesis socrática, sin embargo, señala que no viene al caso si eso es lo que la gente quiere o no. Pues, si eso es lo que quieren, sólo puede deberse a un error en la apreciación de lo que conduce a su propio bien. Sócrates procede luego a imputar semejante error a Polo, pero sólo puede hacerlo en virtud del ya mencionado estado del vocabulario moral. Polo no está dispuesto a admitir que es peor (*κακιόν*) causar daño sin una causa justificada que padecerlo, pero sí a aceptar que es más vergonzoso (*αἰσχιόν*). Con el fin de considerar esto se debe tener presente el contraste entre dos pares de adjetivos: *bueno-malo* (*ἀγαθός-κακός*) y *honroso-vergonzoso* (*καλός-αἰσχρός*). Aquello de lo que se tiene una buena opinión es *καλός*. Para satisfacer el ideal ateniense del caballero (*καλὸς κἀγαθός*), además de ser bueno se tenía que ser considerado como tal. La alusión a *καλός* y a *αἰσχρός* se refiere a la apariencia de una persona. Polo está dispuesto a redefinir *ἀγαθός* porque el sentido habitual ha dejado de ser claro. Pero precisamente a causa de su empeño en lograr el favor popular se ve atado a la estimación popular con respecto a la reputación. No puede recomendar sus propias valoraciones a sus oyentes a no ser que en algún momento al menos parezca aceptar las de ellos (ésta es la razón por la que Platón puede hacer más adelante en el diálogo la observación de que quien intenta dominar a la gente mediante la persuasión se ve obligado para ello a aceptar sus normas, y así es dominado por ellos).

Polo acepta, por lo tanto, la opinión de que es más vergonzoso causar daños injustificadamente que padecerlos. Pero Sócrates lo obliga a reconocer que los predicados *καλός* y *αἰσχρός* no dejan de tener criterios. Toma ejemplos de estos predicados aplicados a otros casos (nótese que una vez más aparecen dificultades de traducción: *καλός* significa "hermoso" y "honroso"; *αἰσχρός*, "feo" y "vergonzoso"), por ejemplo, a sonidos y colores, a formas de vida y a las ciencias. De estos ejemplos deduce que estamos autorizados a decir que algo es *καλός*

si es útil o agradable, o ambas cosas a la vez, a los ojos de un espectador desinteresado. Por lo tanto, si Polo está de acuerdo en que padecer daños en forma injustificada es más honroso, debe ser porque es más agradable y beneficioso. Pero para Polo, estos predicados definen el contenido de "lo que un hombre quiere" de modo que ya no se puede disentir en forma consistente con el punto de vista socrático.

Está en juego aquí otra cuestión conceptual muy simple que Platón no hace resaltar explícitamente. Cualquiera que trate de explicar el significado de *bueno* como "lo que X considera bueno" cae en una viciosa —por vacía e interminable— regresión al infinito. Pues con el fin de entender esta elucidación ya debemos tener una comprensión de *bueno* en alguna otra forma; en caso contrario estamos obligados a expresar nuestra definición como "lo que X considera ser 'lo que X considera ser «lo que X considera...»'". Ahora bien, el intento de definir los términos morales mediante una alusión al modo en que los define en general la gente presupone ya, en forma similar, si no se ha caído en una regresión semejante, la captación de los conceptos morales poseídos por el común de la gente. Y en esta trampa cae Polo.

Calicles, su sucesor en el diálogo, no está dispuesto a caer en una trampa. Advierte que Polo y Gorgias fueron traicionados por una insuficiente redefinición sistemática de los términos morales. Para Calicles, el bien supremo consiste en el poder para satisfacer todos los deseos. Su posición es, sin duda, compleja. Desprecia la vida teórica y, por lo tanto, desprecia a Sócrates. Inmediatamente se producen dos desacuerdos con Sócrates. El primero se refiere al concepto de deseo. Sócrates sostiene que el hombre de deseos ilimitados es como un recipiente que deja escapar su contenido: nunca se llena y nunca está satisfecho. Tener, por lo tanto, deseos grandes y violentos es dejar sentado en realidad que no se logrará lo que uno quiere. A menos que nuestros deseos sean limitados, no pueden ser satisfechos. Calicles se niega a aceptar esto. En este momento sólo necesitamos insistir en el hecho de que los conceptos de deseo y satisfacción presentan problemas que el análisis de Calicles pasa por alto.

En segundo lugar, cuando Calicles en una etapa anterior del diálogo proclamó el derecho del hombre fuerte a gobernar, su intención era claramente la de exaltar al déspota. Sócrates señala, sin embargo, que el populacho es obviamente más fuerte que el tirano, y que, por lo tanto, de acuerdo con la opinión de Calicles, debería gobernar. En consecuencia, Calicles tiene que redefinir el concepto de "más fuerte" atribuyéndole el significado de "más inteligente". Y esto lo lleva inmediatamente a preguntarse en qué consiste la inteligencia de un gobernante. Antes de que pueda comparar su respuesta a esta cuestión con la de Calicles, Sócrates aclara ciertas diferencias filosóficas claves

entre ellos. La primera de las indicaciones de Sócrates es que el par de conceptos "bueno-malo" difiere de los conceptos "placer-dolor", porque los primeros son contradictorios y los segundos no. Si afirmo que algo es bueno en algún sentido, se infiere que sostengo la opinión de que la misma cosa no es mala en ese mismo sentido; pero, según Sócrates, si afirmo que algo es agradable en algún sentido, no se infiere que no sea penoso o desagradable en el mismo sentido. Esta argumentación desafortunada depende de un ejemplo extremadamente engañoso. Si siento placer al comer porque no estoy aún satisfecho, mi malestar por no estar aún satisfecho y mi placer coexisten. Por lo tanto, siento placer y dolor simultáneamente. Pero, por supuesto, el placer existe y se deriva a partir de una cosa mientras que el dolor existe y se deriva a partir de otra.

La indicación opuesta formulada por Sócrates es que *bueno* y *malo* no pueden ser sinónimos de *agradable* y *penoso* porque usamos *bueno* y *malo* al valorar placeres y dolores. Calicles cree que el hombre bueno es inteligente y valiente. Pero un cobarde puede sentir más alivio que un hombre valiente cuando se evita el peligro y, en consecuencia, más placer. Se persuade, por lo tanto, a Calicles a aceptar una distinción entre tipos de placer, y esto es precisamente lo que necesita el Sócrates platónico. Sócrates desarrolla luego su propio punto de vista positivo y, al hacerlo, gana cierto terreno permanente en la ética. El ideal de Calicles se refiere a un bien que consiste en la prosecución ilimitada de los propios placeres. Sócrates ya había insinuado que el placer sin límites es un placer insaciable; ahora argumenta que el concepto de bien está vinculado necesariamente con la idea de la observación de un límite. Y todo lo que ha de considerarse como "modo de vida" necesariamente tendrá alguna forma u orden que permite distinguirla de otras formas de vida. Por lo tanto, cualquier bien deseado sólo puede especificarse mediante la estipulación de las reglas que gobernarían aquella conducta en la que consistiría o de la que resultaría ese bien particular.

Hacia el final del *Gorgias* hay otros dos momentos importantes. El primero es el agrio ataque de Sócrates contra la línea de estadistas atenienses que va desde Milcíades hasta Pericles y cuya política expansionista enseñó a los atenienses a tener deseos sin enseñarles la conexión entre los bienes que pudieran desear y el orden gobernado por leyes dentro del cual sólo es posible alcanzar esos bienes. El segundo es el examen del mito religioso del juicio y del castigo en una vida futura: Platón simboliza a través de este mito lo que está en juego en la elección entre las diferentes actitudes morales fundamentales. Las actitudes morales y religiosas ejemplificadas aquí son rasgos recurrentes del pensamiento de Platón, y se efectúa una apreciación muy errónea si se los

concibe como ajenos a sus análisis morales. Pero con el fin de comprender por qué esto es así tendríamos que examinar con mayor cuidado el fondo político y metafísico de los diálogos, y antes de hacerlo quizá valga la pena reiterar en forma sumaria una serie de conclusiones a las que tiende a conducirnos un estudio de las argumentaciones del *Gorgias*.

La primera se refiere a que el consejo "Haz lo que quieras" es necesariamente inútil excepto en un contexto muy restringido. Cuando Sócrates afirma que un deseo inextinguible es un deseo insaciable, esto no alude meramente a la constante presencia de un objeto ulterior en el deseo. Más bien sucede que el deseo es saciable si se le asigna un objeto determinado. Sólo tiene sentido decir: "Haz lo que quieras", cuando hay una serie de alternativas claramente definidas y no queremos que nuestras preferencias pesen sobre el agente. Pero contestar a quien plantea las preguntas morales generales: "¿Cómo he de vivir?" y "¿Qué he de hacer?" con un: "Haz lo que quieras", no determina ninguna meta a la que pueda encaminarse. El problema consiste en saber cuáles deseos serán satisfechos, cuáles desalentados, etc. La réplica correcta a la indicación: "Recoge los capullos mientras puedas" consiste en preguntar: "¿Qué capullos?"

Es un error paralelo suponer en todo caso que los deseos están dados, fijos y determinados, mientras que los actos de elección son libres. Los deseos no son simplemente determinantes con respecto a la elección: muy a menudo constituyen el material sobre el que tiene que ejercerse la elección. Esto se torna confuso si se considera a los conceptos morales como parte del reino de la convención y a los deseos como parte de la naturaleza. Sócrates, por supuesto, no insiste en ninguna de estas cuestiones y no contesta a su propia pregunta en mayor grado de lo que lo había hecho Gorgias. Lo que hace es enunciar una condición necesaria para la respuesta a la pregunta: "¿En qué consiste un bien?" La respuesta señala que si algo ha de ser un bien, y un posible objeto del deseo, debe ser especificable en términos de algún conjunto de reglas que puedan gobernar la conducta. El mandato de Calicles de transgredir todas las reglas —esto es, si se quiere hacerlo— no tiene sentido, pues un hombre cuya conducta no es gobernada en ningún sentido por leyes habría dejado de participar como agente inteligible en la sociedad humana.

Esto se revela no sólo a partir del contenido del *Gorgias* sino a partir de la forma. Hasta Calicles y Sócrates comparten ciertos conceptos, y la forma del diálogo manifiesta el modo en que esta coincidencia permite que Sócrates muestre a Calicles la incoherencia interna de su punto de vista. Esto sugiere que la maldad consiste en una ruptura con una forma de vida en la que ciertos bienes pueden ser alcanzados,

porque compartir conceptos es siempre compartir hasta cierto punto una forma de vida. Y, por cierto, Sócrates afirma explícitamente en el *Gorgias* que lo que falta a un hombre malo es la habilidad para κοινωνεῖν, es decir, para compartir una vida común (κοινωνεῖν). Así, la determinación del tipo de vida común necesario para que el bien sea alcanzado constituye un paso adelante necesario en la especificación de lo que es bueno. Ésta es la tarea de la *República*.

5

Platón: la *República*

La *República* se inicia con la exigencia de una definición de δικαιοσύνη, y el primer libro aclara la naturaleza de esta exigencia. Se rechaza la definición de la justicia como "decir la verdad y pagar las propias deudas", no sólo porque a veces quizá sea correcto ocultar la verdad y no devolver lo que se ha tomado prestado, sino porque ninguna nómina de tipos de acción podría satisfacer el pedido de Platón. Lo que él quiere saber es lo que en una acción o clase de acciones nos hace llamarlas justas. No quiere una nómina de acciones justas, sino un criterio para la inclusión o la exclusión en semejante nómina. Asimismo, se rechaza una definición de la justicia como "hacer bien a los propios amigos y daño a los enemigos", no sólo a causa de la argumentación de que causar daño a alguien lo convertiría en peor de lo que es —es decir, en más injusto— con la consecuencia de que un hombre justo se vería implicado en la acción de hacer menos justos a los hombres, sino en virtud de que cualquier definición de la justicia en términos de "hacer el bien", o en otros similares, seguramente no será muy iluminadora. Cuando Trasímaco entra en escena, le dice a Sócrates que no debe ofrecerle una definición que diga que la justicia "se identifica con lo obligatorio, o lo útil, o lo ventajoso, o lo provechoso, o lo conveniente". Sócrates replica que esto equivale a preguntar qué es 12 y rehusarse a aceptar cualquier respuesta que se presenta según la forma 2 veces 6, 3 veces 4, 6 veces 2, o 4 veces 3. Pero Sócrates sí acepta la tarea de ofrecer un tipo de elucidación diferente: sería un error suponer que cuando Sócrates nos ofrece una fórmula —por ejemplo, la justicia es ese estado de cosas en que cada uno se ocupa de lo que le concierne—, ésta constituye por sí misma la respuesta buscada. La afirmación no se puede comprender con independencia del resto de la *República*, y Trasímaco tiene razón al suponer que la búsqueda de expresiones sinónimas de δικαιοσύνη no vendría al caso. Pues,

interrogarse con respecto a un concepto no es lo mismo que interrogarse con respecto al significado de una expresión en una lengua extranjera. Un equivalente verbal de una expresión cuyo significado tratamos de resolver no constituye una ayuda. Si lo que se nos ofrece es una expresión genuinamente sinónima, todo lo que nos confundía originalmente nos confundirá en la traducción. Comprender un concepto, captar el significado de una expresión, es, de un modo parcial pero decisivo, captar sus funciones, comprender lo que puede y no puede hacerse con él y a través de él. Además, no podemos decidir a voluntad qué han de significar las palabras o qué papel han de desempeñar los conceptos. Quizá tengamos ocasionalmente el deseo de introducir un nuevo concepto y legislar así con respecto al significado de una expresión; pero lo que podemos afirmar en una situación dada está limitado por el repertorio común de conceptos y la captación común de sus funciones. Por lo tanto, ninguna objeción a la *República* es más errónea que la que hubiera formulado Humpty Dumpty ("Cuando *yo* uso una palabra... tiene exactamente, y ni más ni menos, el significado que yo determino"),[14] y que de hecho efectuó el profesor Karl Popper cuando escribió: "Pero, ¿pudo haber tenido razón Platón? ¿Significa quizá la 'justicia' lo que él dice? No tengo la intención de discutir esta cuestión... Considero que nada depende de las palabras, y todo de nuestras exigencias y decisiones prácticas."[15] He tratado de poner en claro que sólo estamos expuestos a aquellas exigencias y decisiones que pueden ser expresadas en conceptos disponibles, y que, por lo tanto, la investigación de los conceptos que debemos o podemos usar tiene una importancia decisiva.

Trasímaco elucida el concepto de justicia de la siguiente manera. No considera que "justo" *significa* "lo que sirve al interés del más fuerte", pero sí cree que, como hecho histórico, gobernantes y clases gobernantes inventaron el concepto y las normas de justicia para servir a sus propios propósitos, y que de hecho es más provechoso hacer lo injusto que lo justo. El sondeo inicial de Sócrates sobre la posición de Trasímaco recuerda mucho al *Gorgias*. Cuestiona el concepto del "más fuerte" como lo había hecho antes, y sostiene que la τέχνη de gobernar, según la analogía con la τέχνη de la medicina, debe, si es un verdadero arte, ser practicada en beneficio de aquellos sobre los que se ejerce. La medicina es para beneficio de los pacientes, no de los médicos, y gobernar, por lo tanto, debe ser en beneficio del pueblo y no de los gobernantes. Pero esta analogía completamente ineficaz sólo pertenece a las confrontaciones preliminares. La posición que Sócrates había

[14] *Through the Looking-Glass and What Alice Found There*, cap. VI.

[15] *La sociedad abierta y sus enemigos*, vol. I, cap. 6. [Versión castellana, Buenos Aires, Paidós, 1964, 2ª ed.]

reafirmado finalmente en el *Gorgias* puede ser atacada con vigor a partir de las premisas de Trasímaco, y lo es por Glaucón y Adimanto, los discípulos de Sócrates. Pero antes de que Sócrates termine de reiterar su ataque anterior contra la autoafirmación ilimitada —en el sentido de que las restricciones dentro de la personalidad y entre las personas constituyen una condición de su bienestar—, invoca el concepto de ἀρετή, y la noción de que hay una virtud específicamente humana cuyo ejercicio permitirá acceder a un estado de bienestar o de felicidad. La ἀρετή no pertenece ahora a la específica función social de un hombre, sino a su función como hombre. La conexión entre la virtud y la felicidad está inscripta en este concepto en una forma que inicialmente debe parecer arbitraria. El resto de la argumentación de la *República* es un intento de eliminar esta arbitrariedad.

La renovación de la tesis de Trasímaco en boca de Glaucón y Adimanto adopta la siguiente forma. Los hombres en estado de naturaleza se mueven enteramente por su propio interés; y el origen de las leyes se encuentra en el momento en que los hombres descubrieron y estuvieron de acuerdo en que los choques de sus intereses personales eran tan dañosos que resultaba más ventajoso renunciar a dañar a los otros que continuar con una forma natural de vida en la que estaban sometidos al riesgo de posibles daños por parte de los demás. Y desde entonces, los hombres han obedecido a la ley sólo por temor a las consecuencias; si pudieran salvarse de padecer las consecuencias nocivas de sus acciones, un ilimitado amor propio se manifestaría abiertamente en lugar de encubrirse en el acatamiento a la ley. Supongamos que se entreguen a un hombre aparentemente justo y a otro injusto sendos anillos como el que tenía Giges para hacerse invisible, y de modo que ambos tengan una completa libertad de acción. Ambos se comportarían de la misma manera. Al igual que Giges, que sedujo a su reina y asesinó a su rey, seguirían el camino del total engrandecimiento personal. O sea: todos prefieren la injusticia a la justicia si pueden ser injustos con éxito.

Este ejemplo depende de aquella descripción engañosa del hombre natural y presocial que ya he criticado. Pues Platón insinúa que quizá Giges con su anillo sea el hombre natural. La superioridad de este ejemplo sobre el que se puso originalmente en boca de Trasímaco reside en que Platón se encamina decididamente hacia un reconocimiento del interés propio como rasgo del hombre social y no sólo del hombre natural. Hace que Adimanto ponga de relieve que el ciudadano convencionalmente virtuoso y justo está de parte de Trasímaco y no de Sócrates. Pues el equivalente griego del padre burgués enseña a sus hijos a seguir la virtud y huir del vicio única y exclusivamente a causa de que la virtud trae recompensas y el vicio tiene consecuencias

desafortunadas tanto en este mundo como en el siguiente. Pero si éstas son las únicas razones para alabar a la virtud, ¿cómo puede la justicia por sí misma y con independencia de las recompensas ser más beneficiosa que la injusticia?

La respuesta de Platón consiste en tratar de mostrar lo que es la justicia, primero en el Estado y luego en el alma. Esboza un Estado en el que se satisfacen todas las necesidades básicas. Se requieren tres clases de ciudadanos: artesanos y trabajadores para producir las cosas materiales necesarias para la sociedad; soldados para defender el Estado, y gobernantes para organizar su vida social. La transición clave se produce aquí entre el reconocimiento de tres funciones que tienen que ser cumplidas en la vida social y la afirmación de que se necesitan clases separadas y distintas de ciudadanos para el cumplimiento de cada una de las funciones. Platón se basa para efectuar esta transición en dos creencias, de las que una no es verdadera con certeza y la otra sin duda es falsa. La creencia que no es verdadera con certeza alude a la conveniencia de que cada hombre persista en un trabajo y de que esta forma de división del trabajo es la mejor en todas las circunstancias posibles; la creencia indudablemente falsa indica que los hombres están divididos por naturaleza de acuerdo con su mejor adecuación a cada una de estas funciones. Con respecto a esta convicción se puede hacer notar que es invocada con mucha frecuencia por aquellos que consideran que la gente de su clase está bien capacitada para gobernar, mientras que los demás no lo están; y que ignora que la mayor parte de la gente tiene diferentes capacidades que no se excluyen unas a otras, sin mencionar el hecho de que en las sociedades existentes la mayor parte de las capacidades no llegan a realizarse. Pero las convicciones de Platón sobre este tema se vieron poderosamente reforzadas por su doctrina del alma tripartita.

Los argumentos en favor del alma tripartita son independientes de los argumentos en favor del Estado tripartito, pero la verdad de esta doctrina del Estado exige, por lo menos, algo semejante a la mencionada doctrina del alma. La existencia de partes en el alma queda manifestada, según Platón, por la presencia de conflictos. Si un hombre desea beber (porque tiene sed) y no desea beber (porque tiene sospechas sobre las condiciones del agua) a un mismo tiempo, entonces, como no es posible aplicar y no aplicar el mismo predicado al mismo sujeto, en el mismo sentido, y a un mismo tiempo, tiene que haber por lo menos dos sujetos distintos con el fin de predicar de uno de ellos el deseo de beber y del otro el deseo de no beber. La suposición que subyace en este argumento es que un hombre no puede simultáneamente desear hacer algo y desear no hacerlo, en el mismo sentido en que un hombre no puede simultáneamente moverse en una dirección dada y

no moverse en esa dirección. Pero, cuando se trata de deseos, se puede desear un fin, considerado desde el punto de vista de una descripción particular, y no desearlo desde otra descripción. Así, un hombre puede querer beber el agua porque tiene sed, y no querer beber en caso de que se exponga a una enfermedad. Quizá parezca que el camino más corto para escapar a la argumentación de Platón consiste en señalar que ese hombre no tiene deseos incompatibles. Desea saciar su sed y desea no estar enfermo, y es un hecho meramente contingente el que esta agua saciará su sed y lo enfermará. Pero se podría replicar que sus deseos siguen siendo incompatibles: lo que un hombre desea es *beber esta agua particular* y lo que teme es *beber esta misma agua*. Sin embargo, Platón sólo tiene razón en un sentido sobre la incompatibilidad de estos deseos, y la misma no tiene ninguna de las consecuencias que supuestamente se desprenderían. Y esto se debe a que la incompatibilidad se refiere a la posibilidad de satisfacer ambos deseos, y no a la de tener ambos deseos. Esto es importante porque Platón usa su errónea argumentación para exponer una distinción entre esa parte del alma compuesta por los apetitos y aquélla formada por la razón; distinción que ejerce una enorme influencia sobre cierta ética posterior.

En realidad, la descripción que hace Platón de las partes del alma no es coherente. A veces se expresa como si la parte racional tuviera un conjunto determinado de deseos y la parte apetitiva un conjunto distinto; otras veces alude a los apetitos como si fueran los deseos y a la razón como si fuera esencialmente un control y freno que actúa sobre ellos. Habla como si el deseo de beber fuera un anhelo no racional, y la captación del peligro implicado en el beber una visión de la razón. Pero de hecho no tenemos primero deseos para luego razonar sobre ellos: aprendemos —y empleamos nuestra razón en el aprendizaje— a desear ciertas cosas (Platón no distingue el apetito biológicamente determinado del deseo humano consciente), y el deseo de satisfacer la propia sed es tan racional como el deseo de no ser dañado por el agua envenenada. No es verdad que sólo nuestras autorrestricciones deriven de la reflexión; a menudo decidimos reflexivamente que necesitamos beber. El razonable deseo de saciar la propia sed puede controlar un temor irracional a ser envenenado; lo mismo que, viceversa, un temor racional al veneno puede inhibir un deseo irracional de satisfacer la propia sed. Lo que convierte a un deseo en razonable o no es su relación con nuestros demás propósitos y decisiones posibles o reales. Un hombre puede comportarse irracionalmente al no permitir la manifestación de sus deseos, y un deseo puede ocasionalmente corregir presuntas apreciaciones racionales. Pero Platón y la larga tradición que le sigue, no toman en cuenta estos hechos, con el fin de mantener esa rígida

distinción entre la razón y los apetitos en la que la razón siempre está en lo correcto.

La fuente original de esta distinción no se encuentra, por supuesto, en los propios razonamientos de Platón a partir de los pretendidos hechos conflictuales sino en las creencias heredadas de pitagóricos y órficos sobre la separación de un alma inmortal de un cuerpo que es su prisión y su tumba. Pero escritores posteriores, a los que la doctrina religiosa quizá no haya impresionado, se contentaron todavía con la distinción filosófica. El mismo Platón ofrece una descripción mucho más interesante y positiva del deseo en el *Simposio*, pero aun en este caso el deseo nos aleja finalmente de *este* mundo.

Las lealtades doctrinales de Platón lo llevan en la *República* no sólo a extraer conclusiones falsas de los hechos conflictuales, sino también, como acabo de sugerir, a describirlos erróneamente. La esencia del conflicto en el plano del deseo es que proporciona una ocasión para una elección personal entre mis deseos, aun en el caso de que no elija. Pero la división platónica del alma en partes convierte al conflicto en una lucha crítica que no podría dar lugar a una elección. "Yo" no me veo enfrentado a los deseos. "Yo" me encuentro escindido entre dos partes autónomas: la razón y los apetitos; o bien "yo" soy una razón que lucha contra los apetitos. Tampoco es Platón coherente en esto con sus restantes escritos. La palabra griega para *alma*, ψυχή, en un principio significa simplemente lo que establece la diferencia entre la vida y la muerte, entre un hombre y un cadáver. Algunos de los primeros pensadores griegos identifican el alma con una sustancia material, y los pitagóricos con una armonía y equilibrio entre los elementos del cuerpo. Platón sostiene contra ambas posiciones en el *Fedón* que el alma es una sustancia simple inmaterial, que la destrucción implica la división en partes, y que si el alma no tiene partes debe ser inmortal. En el *Fedón* los apetitos pertenecen al cuerpo de manera tal que la distinción entre la razón y los apetitos sigue siendo un elemento constante que señala la continuidad del fundamento religioso. Pero el *Fedón* no nos ofrece ninguna base para creer en la división del alma en partes.

La división del alma en la *República* no es simplemente entre la razón y los apetitos; hay también una parte "pasional" que no se interesa ni por las normas racionales de conducta ni por los deseos corporales, sino por las normas de la conducta honorable y por el enojo y la indignación. Platón narra la historia de Leoncio, quien, dominado por el deseo, clava la vista en los cadáveres de los criminales ejecutados y se maldice a sí mismo al hacerlo. La moral platónica señala que el enojo y los apetitos pueden entrar en conflicto. La parte pasional del alma actúa, cuando "no ha sido corrompida por una mala educación", como agente de la razón y se indigna cuando ésta se ve sojuzgada. Por

lo tanto, un hombre que ha padecido injusticias se siente indignado, pero un hombre que siente que actúa mal no puede, de acuerdo con su naturaleza, sentirse indignado si se lo obliga a sufrir a su turno. Así se expresa Platón.

En consecuencia, los hombres se agrupan en tres clases de acuerdo con la parte dominante del alma, y esta división es la exigida por el Estado tripartito. La clase a la que pertenece un hombre puede ser establecida en parte por su primera educación, pero no puede ser determinada fundamentalmente de esta manera. Platón cree que hay zapateros natos y gobernantes natos. La justicia en un Estado consiste en que todos conozcan su posición. De las cuatro virtudes tradicionales, la valentía pertenece a la clase de los guardianes auxiliares cuya función es la defensa, y la sabiduría a los guardianes del gobierno. La templanza no es la virtud de una clase sino de la sociedad como un todo porque "los deseos de la multitud inferior serán controlados por los deseos y la sabiduría de los pocos seres superiores". La justicia no pertenece ni a esta ni a aquella clase, ni a una particular relación entre las clases, sino a la sociedad en cuanto funciona como un todo.

En forma similar, la justicia en el alma reside en que cada parte realice la función propia que le ha sido asignada. Un individuo es sabio en virtud de que la razón gobierna en él y valiente en virtud de que el alma pasional desempeña su papel. Y un individuo tiene templanza si su razón gobierna a sus apetitos corporales inferiores. Pero la justicia no pertenece a esta o aquella parte o relación del alma, sino a su ordenamiento total. Entonces surgen las dos preguntas: "¿Qué clase de hombre será justo?" y "¿Cómo puede surgir el Estado justo?" Estas preguntas se plantean y se contestan juntas, y esto no es accidental. Cuando Platón, más adelante, considera la corrupción del Estado y del alma, los examina como si estuvieran mutuamente implicados. Además, el hombre justo existirá difícilmente, excepto en el Estado justo, donde al menos algunos hombres —los futuros gobernantes— son educados sistemáticamente en la justicia. Pero el Estado justo no puede existir en ninguna parte, excepto donde haya hombres justos. Por lo tanto, el problema de la posibilidad de la aparición del Estado y el problema de la educación del hombre justo tienen que ser planteados simultáneamente. Y así llegamos al momento en que Platón pone en escena el ideal del rey-filósofo.

Platón define al filósofo mediante una exposición acerca del conocimiento y la creencia y el posterior contraste del filósofo que conoce con el hombre no filósofo, quien en el mejor de los casos sólo tiene una creencia u opinión verdadera. El razonamiento parte de la consideración del significado de pares de predicados, y los ejemplos usados son *bello* y *feo*, *justo* e *injusto*, *bueno* y *malo*. Platón señala que "como

bello y *feo* son opuestos, son dos cosas diferentes, y por eso cada una de ellas es una".[16] Pero muchas cosas exhiben la belleza y muchas cosas son feas. Por eso hay una diferencia entre aquellos que se dan cuenta de que algún objeto dado es bello y aquellos que captan "lo bello en sí". Empleo la expresión "bello en sí" ("*αὐτὸ τὸ καλόν*") para traducir el uso innovador platónico de *en sí* destinado a convertir un adjetivo en una expresión que denomina lo que se supone que el adjetivo significa y designa. Y empleo la expresión "significa y designa" no porque quiera confundir al lector haciéndole suponer que "significación" y "designación" son idénticos, sino porque Platón comete precisamente este error. La identificación se produce de la siguiente manera. Platón contrapone al hombre que usa la palabra *bello* en una forma confusa y ordinaria al hombre que ha captado *realmente* lo que significa *bello*, e interpreta esta oposición como un contraste entre el que tiene noticia de una serie de objetos bellos y el que conoce aquello que es designado por *bello*. El primero sólo posee una "creencia" y sus juicios no están reforzados por una comprensión bien fundada del significado de las expresiones que emplea. El segundo está en posesión del conocimiento porque realmente comprende lo que dice.

El conocimiento (*ἐπιστήμη*) y la creencia u opinión (*δόξα*) pueden de este modo ser definidos en función de clases contrapuestas de objetos. La creencia se refiere al mundo de la percepción sensible y el cambio. De este ritmo fugaz y evanescente sólo podemos tener en el mejor de los casos una opinión verdadera. El conocimiento se refiere a objetos inmutables, con respecto a los cuales podemos tener una visión cierta y racionalmente fundada. La distinción platónica entre el conocimiento y la creencia es compleja. En parte, es una simple distinción entre aquellas convicciones que, por haber sido adquiridas mediante el razonamiento y estar apoyadas en razones, no están a merced de oradores hábiles (es decir, el conocimiento), y aquellas convicciones que, por responder en todo caso a un condicionamiento no racional, están expuestas a cambiar cada vez que se las somete a las técnicas de la persuasión no racional (es decir, la creencia). Pero evidentemente esta distinción no tiene nada que ver con el objeto de nuestras creencias. Más bien se refiere a las distintas maneras en que los individuos pueden adquirir y mantener sus creencias. Por lo tanto, ¿por qué supondría Platón que su distinción pertenece al plano del objeto? Esto se debe a que Platón consideró tener razones independientes para creer que se podían efectuar juicios ciertos y racionalmente fundados sobre los materiales dados por la percepción sensible. Tanto Heráclito como Protágoras habían puesto de relieve la relatividad de los juicios basados

[16] *República*, libro V, 475 c - 476 a.

en la percepción sensible. Pero lo que Platón quiere poner de manifiesto puede separarse de los pormenores de estas doctrinas particulares.

Si se puede decir de objetos muy diversos que son bellos, y de un mismo objeto en un momento dado o desde un cierto punto de vista que es bello, y en otro momento y desde otro punto de vista que es feo, el significado de los predicados *bello* y *feo* no puede ser explicado meramente mediante una referencia a los objetos a los que se aplican. Esto no se debe simplemente a que, como lo señala Platón en el fragmento ya mencionado, los objetos son múltiples y el significado único; responde también a que los juicios están expuestos a una variación, y a la contradicción por otros juicios, mientras que lo único que no varía es el significado. Para expresarlo en un lenguaje posterior, Platón está comprometido en la elucidación de lo implicado en la descripción de dos o más usos de una expresión como ejemplos del uso de un único y mismo predicado. La diferencia con respecto a Sócrates reside en que éste sólo advirtió que el uso de los predicados éticos debe responder a criterios, mientras que Platón supuso que si esto ha de ser así y ha de haber normas objetivas para el uso de tales predicados, éstos tienen que usarse para aludir a objetos, y a objetos que no pertenecen al mundo múltiple y cambiante de los sentidos, sino a otro mundo inmutable captado por el intelecto precisamente a través de la ascensión dialéctica en la que capta el significado de los nombres abstractos y de otros términos generales. Estos objetos son las Formas, y los objetos de la percepción sensible tienen sus características por una imitación de ellas o por una participación en ellas.

El filósofo es el hombre que a través de una preparación en la abstracción ha aprendido a relacionarse con las Formas. Así, sólo él comprende realmente el significado de los predicados y sólo él tiene posiciones morales y políticas genuinamente fundamentales. Su preparación se efectúa primordialmente en la geometría y en la dialéctica. Platón entiende por dialéctica un proceso de demostración racional que constituye un desarrollo del diálogo de la interrogación socrática. A partir de una proposición que ha sido puesta en consideración se asciende en la búsqueda de justificaciones por una escalera deductiva hasta alcanzar la indudable certeza de las Formas. Platón presenta en la *República* un progreso en la demostración racional que culmina en una visión de la Forma del bien (es decir, en una visión de lo que designa el predicado *bueno*: aquello en virtud de lo cual tiene significado). Hay en la *República* también una marcada actitud religiosa hacia la Forma suprema, la Forma del bien. La Forma del bien no es una más entre aquellas Formas que contemplamos: éstas pertenecen al reino de la existencia inmutable mientras que la Forma del bien se encuentra más allá de la existencia. Así como vemos todo lo demás en virtud de la

luz del sol, pero quedamos deslumbrados si miramos el Sol mismo, contemplamos también las demás Formas a través de la luz intelectual ofrecida por la Forma del bien, pero no podemos contemplar la Forma misma del bien.

Por lo tanto, para Platón —al menos en la *República*—, *bueno* sólo se usa adecuadamente para denominar una entidad trascendente o para expresar la relación de otras cosas con esa entidad. Las dificultades en la concepción platónica de las Formas fueron formuladas primero por el mismo Platón en diálogos posteriores. Por el momento sólo es necesario hacer notar que la suposición de que haya Formas no contribuye para nada, en realidad, a resolver el problema que Platón plantea en la *República*, es decir, el de cómo un único significado puede aplicarse de muchos modos diferentes a numerosos sujetos diferentes. Afirmar que el significado de un predicado se deriva de un caso primario no aclara en absoluto cómo este predicado puede ser aplicado luego a otros casos. Por eso es justo lo que queríamos saber. Además, nos vemos envueltos enseguida en un despropósito lógico: si contestamos así nuestra pregunta, estamos afirmando que la aplicación primaria de *bello* es a la Forma de la belleza, de *alto* a la Forma de la altura, etcétera. Pero decir que "la belleza es bella" o que "la altura es alta" evidentemente no es expresarse con claridad desde el punto de vista del significado. Platón mismo destacó este hecho en críticas ulteriores a su propia posición.

Lo importante es que la teoría del significado ha hecho su aparición en forma decisiva. El lógico ha entrado en la ética para siempre. Pero si bien el análisis lógico sistemático y consciente de sí mismo de los conceptos morales se ubicará desde ahora en adelante en el corazón de la filosofía moral, no podrá agotar la totalidad de la misma. Pues no sólo tenemos que comprender las interrelaciones lógicas de los conceptos, preceptos y otros elementos morales similares, sino también la finalidad y el propósito a que obedecen tales preceptos. Esto nos introduce en la teoría de las intenciones y motivos humanos y en la teoría de la sociedad, puesto que diferentes tipos de deseos y necesidades dominan en diferentes órdenes sociales. Se advierte que los tres intereses —epistemológico, psicológico y político— se conjugan en las partes centrales de la *República*. Pues la primera teoría de Platón según la cual podemos entender qué es la bondad, qué es la justicia, qué es la valentía, etcétera, al verlas manifestadas en cierto tipo de Estado y en cierto tipo de alma, tiene que reconciliarse ahora con su segunda teoría según la cual sólo podemos comprender lo que son la bondad, la justicia y lo demás si nos relacionamos con las Formas apropiadas. Sin embargo, una reconciliación no sólo no es difícil sino que posibilita que los argumentos anteriores de Platón se vuelvan más convincentes

Los gobernantes de un Estado justo, en quienes se advierte el predominio de la razón, son racionales en virtud de una educación que les ha permitido captar las Formas. En el Estado justo el filósofo es rey: sólo él puede llevar a la existencia y conservar un Estado en el que la justicia está incorporada *tanto* a la organización política *como* al alma. Se infiere, como Platón lo había insinuado antes, que la división en clases de la sociedad justa puede ser mantenida *educando* a algunos para que sean gobernantes, a otros para que sean auxiliares y a la mayoría para que sea gobernada. El uso de controles eugenésicos y de métodos de selección sirve para asegurar que reciban la educación de gobernantes quienes están capacitados para ello. Para contentar a las personas ordinarias se les contará un cuento sobre los metales en el alma: preciosos en las almas de los gobernantes y comunes en las de los gobernados. Platón no cree, al modo de los racistas de Sudáfrica y Misisipí, en una correlación entre la inteligencia y una mera propiedad accidental como el color de la piel. Sin embargo, cree en la presencia o ausencia de una inteligencia innata al modo de los educadores conservadores y cree que una ingeniosa propaganda —a través de lo que denomina "mentiras nobles"— puede asegurar el reconocimiento de su propia inferioridad por parte de los seres inferiores.

Los seres de inteligencia superior se dedican a la visión de las Formas en los modos que Platón describe mediante dos parábolas: la de la línea y la de la caverna. La línea se divide horizontalmente, y en el lado inferior de la división yacen los reinos de la imaginación y la percepción mientras que en el superior se encuentran los de los entes matemáticos —estrechamente vinculados por Platón con las Formas— y las Formas. Los fragmentos sobre la caverna describen hombres encadenados de manera que no puedan ver la luz del día; detrás de ellos un fuego y un espectáculo de títeres están organizados en forma tal que los prisioneros ven una procesión de sombras sobre la pared. Creen que las palabras en su lenguaje se refieren a sombras, y que las sombras constituyen la única realidad. Un hombre que escapara de la cueva se acostumbraría lentamente a la luz del mundo exterior. Primero distinguiría las sombras y los reflejos, luego los objetos físicos, y finalmente los cuerpos celestes y el Sol. Esto constituye para Platón una parábola sobre la ascención a las Formas. El hombre que retorne a la cueva no estará acostumbrado a la oscuridad, y no reconocerá por algún tiempo las sombras en la caverna tan bien como sus antiguos compañeros que nunca abandonaron la oscuridad. Y causará un gran resentimiento por sus pretensiones de que las sombras son proyectadas e irreales y que la verdadera realidad se encuentra fuera de la caverna. Tan grande será el resentimiento que los encadenados matarían, si

pudieran, a este hombre proveniente del mundo exterior, precisamente como los atenienses mataron a Sócrates.

¿Qué hará, por lo tanto, el filósofo que se ha elevado hasta las Formas? Sólo en los momentos más raros de la historia, y posiblemente nunca, tendrá la posibilidad de intervenir en la creación de un Estado justo. Primero en su respuesta al tratamiento de que fue objeto Sócrates por parte de los atenienses, y luego en su propia desilusión con los tiranos de Siracusa, Platón muestra un profundo pesimismo con respecto a la vida política. Pero si el Estado ideal nunca se hará efectivo, ¿qué sentido tiene describirlo? La respuesta de Platón indica que proporciona un modelo con respecto al cual podemos juzgar los Estados reales. Platón se está ocupando parcialmente de esto cuando representa una serie de estadios en la declinación del Estado ideal y del alma justa, y al hacerlo pone de manifiesto nuevamente la conexión intrínseca que considera existente entre la política y la psicología.

El primer estadio en la declinación es la timocracia, en la que se han producido desavenencias entre los militares y los guardianes, y el Estado se basa en los valores militares del honor con alguna infusión de los valores de la propiedad privada. En el próximo estadio, el oligárquico, la estructura de clases se mantiene solamente en beneficio de la clase gobernante y no en interés de todo el Estado: los ricos emplean la estructura de clases para explotar a los pobres. En la tercera fase, los pobres se rebelan y crean una democracia, en la que cada ciudadano tiene idéntica libertad para perseguir los fines de su voluntad y su engrandecimiento personal, hasta que finalmente el aspirante a déspota es capaz de alistar en esa democracia un número suficiente de descontentos para crear una tiranía. Las finalidades de Platón son, por lo menos, dos: ha colocado las formas reales de constitución de los estados-ciudades griegos en una escala moral de modo que, si bien no contamos con lo ideal, sabemos que la timocracia (la Esparta tradicional) es mejor, que la oligarquía (Corinto) y la democracia (Atenas) son peores, y que la tiranía (Siracusa) es lo peor de todo. Pero su argumentación también pone de relieve que una de las razones por las que pueden ser valoradas moralmente es que un tipo de personalidad corresponde a cada tipo de constitución. En la timocracia los apetitos se ven frenados y ordenados, pero no por la razón. El honor desempeña este papel en su lugar. En la oligarquía todavía se ven sometidos a una disciplina, pero sólo por amor a la riqueza y por una preocupación por la estabilidad que surge de una preocupación por la propiedad. En la democracia todos los gustos e inclinaciones tienen igual influencia en la personalidad. Y en la tiranía —en los hombres de almas despóticas—, los apetitos más bajos, es decir, los corporales, ejercen un control absoluto e irracional. Platón emplea esta clasifica-

ción de tipos de personalidad para volver a la pregunta sobre la justificación de la justicia de la manera en que había sido planteada por Glaucón y Adimanto. Para ello compara las posiciones externas y opuestas del hombre justo y el déspota, quien resulta ser el tipo de personalidad extrema del hombre injusto.

Platón tiene tres argumentos para demostrar que la vida justa es más feliz que la injusta. El primero es que el hombre injusto no opone ningún freno a sus deseos, y así éstos carecen de límites. Al carecer de límites, sus deseos nunca podrán satisfacerse, y siempre estará descontento. El segundo argumento señala que sólo el filósofo se encuentra en posición de contraponer los placeres de la razón a los del apetito y la sensualidad ilimitada, porque sólo él conoce ambos aspectos. Finalmente, se sostiene que los placeres del intelecto son auténticos, mientras que lo que el hombre sometido a los apetitos considera como placer, a menudo no es más que un cese del dolor o del malestar (en el sentido en que comer alivia el hambre), y en el mejor de los casos resulta mucho menos real (en función de la noción de lo real como inmutable e inmaterial) que aquello en que se deleita el intelecto. Estos argumentos son malos. El tercero depende, para una parte de lo que quiere demostrar, de las argumentaciones sobre las Formas, y en todo caso ignora —con el típico y totalmente deplorable puritanismo de Platón— los numerosos placeres corporales auténticos. El segundo es simplemente falso: incluso en el encuadre platónico el filósofo no está más informado de los placeres del deseo ilimitado que el sensualista de las delicias del control racional. El primero, por su parte, infiere de modo falaz de la premisa de que el sensualista siempre tendrá apetitos que no hayan sido aún satisfechos la conclusión de que siempre estará y se sentirá insatisfecho y descontento. Pero lo que es tan importante no es la invalidez de los razonamientos particulares. Dada su psicología, Platón sólo podía disponer de malos razonamientos. Pues el divorcio total entre la razón y el deseo en el alma implica que el conflicto tiene que ser entre la razón, por una parte, y el apetito irracional y sin freno, por la otra. Son las únicas dos alternativas disponibles de acuerdo con la psicología platónica; pero en realidad no son, por supuesto, las únicas y ni siquiera las más importantes. Con el fin de reivindicar a la justicia contra la injusticia, Platón acepta el criterio implicado en la exaltación por parte de Trasímaco de la afortunada ambición mundana, y especialmente la política —el criterio vulgar del placer—, y sostiene que el tirano injusto pero afortunado tiene menos placer y se encuentra más descontento que el hombre justo, e incluso que el hombre justo condenado injustamente a muerte. Pero para ello tiene que identificar al hombre injusto con el que persigue el placer sin límites y sin sentido. Y Platón tiene que llegar a esta

identificación porque la razón, en el esquema platónico, sólo puede dominar, y no dar forma o guiar a los apetitos, y éstos por sí mismos son esencialmente irracionales. El hombre que en realidad amenaza al prestigio de la justicia no es el sensualista falto de razón o el tirano incontrolado, sino mucho más frecuentemente *l'homme moyen sensuel*, es decir, el hombre que practica todo, incluso lo injusto y lo vicioso, con moderación, el hombre cuya razón reprime el vicio de hoy, no en interés de la virtud sino del vicio de mañana. Éste es el hombre que alaba la virtud en razón de lo que puede obtener de ella en forma de riqueza y reputación, y es el que Glaucón y Adimanto tenían en mente. Por eso el caso propuesto por Glaucón y Adimanto constituía una amenaza mucho mayor para Platón que el caso presentado por Trasímaco. Pero Platón se ve impulsado por su esquema conceptual a considerar a este hombre, al que observa y describe con cierta precisión en los Estados oligárquico y democrático, como una simple versión menos acentuada del déspota. Pero el déspota es presentado en forma tan extrema que lo descripto ya no constituye un tipo moral posible. Se puede decir que voy tras el placer sólo si me encamino hacia metas identificables y tomo decisiones entre alternativas en función de aquéllas. El hombre que ya no puede tomar decisiones sino que pasa descuidada e inevitablemente de una acción a otra, no constituye un tipo humano normal, sino un neurótico compulsivo. Y esto quizás haya sido lo que Platón quería describir, porque en forma muy sorprendente vincula la conducta de este hombre con la persecución de las fantasías de las que la mayoría de los hombres sólo tienen conciencia en los sueños, y así se anticipa asombrosamente a Freud. Pero cualquier clasificación que convierta a la forma de vida de *l'homme moyen sensuel* en una mera versión moderada de la conducta compulsiva del neurótico, y agrupe ambos aspectos en forma conjunta y en oposición a la racionalidad, está condenada por ello en cuanto clasificación. Tampoco el mito con el que termina la *República* ayuda a Platón. Pues la sugestión de que los justos serán recompensados y los injustos castigados en un reino posterior a la muerte depende de la noción de que la justicia es superior a la injusticia, es decir, que el hombre justo *merece* su recompensa y el injusto su castigo. Así, el problema de la justificación de la justicia queda todavía sin una respuesta clara. Una reconsideración muy breve de las argumentaciones centrales de la *República* pone en claro la razón por la que esto tiene que ser así dentro del encuadre platónico.

La argumentación comienza con la necesidad de una comprensión del significado de los predicados éticos con independencia de sus aplicaciones particulares. Este punto de partida volverá a repetirse en la historia de la filosofía en autores tan diferentes de Platón como San Agustín y Wittgenstein. Cuando indagamos acerca de lo que quiere

decir ser justo, rojo, o igual, el primer paso racional consiste en ofrecer ejemplos y tratar de hacer una lista de acciones justas o de objetos rojos o de casos de igualdad. Pero dar una lista semejante implica no comprender el verdadero sentido de la indagación. No queremos saber qué acciones son justas, sino en virtud de qué las acciones son justas. ¿Qué nos permite separar los casos que pertenecen o no auténticamente a nuestra lista? Necesitamos un criterio. Wittgenstein indicará que el criterio se formula en una regla, y que es una práctica socialmente establecida. Agustín indicará que el criterio está dado por una iluminación interior que es un don de Dios. Platón encuentra su criterio en el conocimiento de las Formas. Pero el conocimiento de las Formas sólo es accesible a unos pocos, y sólo a aquellos que o bien han disfrutado de las disciplinas educativas del estado ideal aún no existente, o bien se encuentran entre las muy raras naturalezas que tienen una capacidad y una inclinación filosóficas y que asimismo no han sido corrompidas por el medio social. Se infiere no sólo que estos pocos serán los únicos capaces de justificar la justicia, sino también que la justificación sólo les resultará inteligible y convincente a ellos. Así, el orden social impuesto por el concepto platónico de justicia sólo podrá ser aceptado por la mayoría de la humanidad como resultado de un empleo de la persuasión no racional (o por la fuerza).

Todo encamina, por lo tanto, a Platón hacia la posibilidad de establecer, primero, que hay Formas y que el conocimiento de ellas tiene la importancia que le asigna, y segundo, que sólo una minoría es capaz de este conocimiento. Esto último se afirma meramente y nunca se demuestra. Lo primero depende de razonamientos sobre los que, como veremos, el mismo Platón llegó a tener serias dudas. Pero por detrás de todas las afirmaciones explícitas de Platón se encuentra una suposición adicional que ahora debe ser puesta de manifiesto.

Hablamos de justificación al menos en dos tipos de contexto radicalmente distintos. En una disciplina como la geometría, la justificación de un teorema consiste en mostrar de qué modo se deduce válidamente de los axiomas. Aquí no hay ningún problema en el sentido de que lo que sirve como justificación para una persona no sirve para otra. Esto no es así, sin embargo, en el plano de la conducta. Justificar un curso de acción contra otro no sólo implica demostrar que está de acuerdo con alguna norma o conduce a algún fin, sino demostrar esto a alguien que acepta la norma pertinente o comparte el fin particular. En otras palabras, las justificaciones de este tipo son siempre justificaciones para alguien. Aristóteles trata más adelante de mostrar cómo hay ciertos fines específicamente humanos a la luz de los cuales ciertos cursos de acción pueden ser justificados ante los seres racionales en cuanto tales. Pero Platón restringe la clase a la que se dirigen sus jus-

tificaciones a la de aquellos que han obtenido un conocimiento de las Formas. Cuando posteriormente examina la justificación de la justicia en términos independientes de este conocimiento, es decir, en los escritos en que compara los tipos de Estado y de alma, recae de hecho en comparaciones, mitad a priori, mitad empíricas, destinadas según su propia doctrina a fracasar —pues pertenecen presumiblemente al mundo de la opinión, al de la δόξα, y no al de la ἐπιστήμη, al del conocimiento— excepto sobre el fondo de un conocimiento trascendental que ha sido indicado, pero nunca presentado en escena.

Una de las fuentes del error de Platón reside en su confusión entre el tipo de justificación que tiene lugar en la geometría y el que se presenta en asuntos relacionados con la conducta. Tratar a la *justicia* y al *bien* como nombres de Formas implica desconocer al mismo tiempo un rasgo esencial de la justicia y la bondad, a saber, que caracterizan no lo que es sino lo que debe ser. A veces, lo que debe ser es, pero con mayor frecuencia éste no es el caso. Y siempre tiene sentido preguntar con respecto a cualquier objeto u Estado existente si es tal como debería ser. Pero la justicia y la bondad no podrían ser objetos o estados de cosas con respecto a los cuales tendría sentido preguntar en esta forma. Aristóteles va a presentar en gran parte esta crítica a la teoría platónica. La propia ceguera de Platón ante ella es un factor que contribuye a su curiosa combinación de una certeza aparentemente total con respecto a lo que son la bondad y la justicia, y una voluntad de imponer su propia certidumbre a los demás, con el empleo de razonamientos profundamente insatisfactorios para apoyar sus convicciones.

6

Posdata a Platón

Las dificultades de la *República* se deben en parte al hecho de que Platón trata de alcanzar tanto en tan poco espacio. La pregunta "¿Qué es la justicia?" se plantea originalmente como la simple exigencia de una definición, pero se convierte en el intento de caracterizar tanto una virtud que puede manifestarse en las vidas individuales como una forma de vida política en la que los hombres virtuosos puedan sentirse en su casa, en la medida en que pueden hacerlo en el mundo del cambio y de la irrealidad. Ambos aspectos han sido descriptos en el transcurso de nuestra caracterización de los argumentos de la *República*; lo que resta es resaltar su conexión interna. Pues, en efecto, la política y la moral de Platón se encuentran en una relación de interdependencia estrecha. Cada una requiere lógicamente el complemento de la otra. Podemos comprender en forma cabal que esto es así examinando la estructura de dos diálogos de Platón, uno dedicado íntegramente al problema de cómo debe vivir el individuo y el otro por entero a la política. En cada caso advertiremos que el argumento termina en el aire, y que estamos obligados a buscar en otra parte un argumento complementario. El primero de estos diálogos es el *Simposio*, una obra que pertenece al mismo período medio de la vida de Platón que la *República*; el segundo es las *Leyes*, que escribió al final de su vida. Sócrates es el personaje central del *Simposio*, y se trata además del Sócrates preplatónico, el maestro de Alcibíades y el blanco de Aristófanes. En el momento de las *Leyes*, Sócrates ya no aparece en el diálogo. Esto pone de relieve por sí mismo un marcado contraste: el agnóstico Sócrates nunca se hubiera colocado en el papel de legislador.

El *Simposio* es el relato de una fiesta destinada a celebrar la victoria de Agatón en un certamen dramático. Los huéspedes compiten también con discursos sobre la naturaleza del ἔρως, palabra que a veces se traduce por "amor". Pero con respecto a esta traducción debe tenerse en

cuenta que ἔρως oscila entre *amor* y *deseo*, y que los filósofos presocráticos denominaban así cualquier impulso que conduce a todos los seres naturales hacia sus fines y también los impulsos específicamente humanos de aprehensión y posesión. En el *Simposio*, Aristófanes explica el ἔρως a través de una extensa narración de tono jocoso: un mito sobre los orígenes humanos. Los hombres tenían originalmente cuatro brazos, cuatro piernas, etcétera; se asemejaban a dos seres humanos actuales a los que se hubiera atado juntos. Al ser de esta manera más fuertes y más hábiles que ahora, amenazaron la hegemonía de los dioses, que salvaron este obstáculo mediante un acto de separación. Desde entonces, al no ser más que mitades, los hombres han vagado por el mundo en búsqueda del ser que los complete. La diferencia entre el amor heterosexual y homosexual se explica por el tipo de ser que originalmente se dividió en dos y, en consecuencia, por el tipo de ser que cada individuo necesita para completar su naturaleza. (Se puede advertir también que esto se usa para explicar lo que todos los personajes dan por supuesto: la superioridad del amor homosexual sobre el amor heterosexual.)

Por lo tanto, el ἔρως es un deseo por lo que no poseemos. El amante es un hombre insatisfecho. Pero ¿tiene el amor de hecho caracteres tales que sólo podemos amar lo que no poseemos? Sócrates alude en su discurso a la doctrina en la que fue iniciado por la sacerdotisa Diótima.

Según Diótima, el ἔρως es un deseo que no será satisfecho por ningún objeto particular del mundo. El amante asciende desde el amor a objetos y personas particulares y bellas hasta el amor al αὐτὸ τὸ καλόν, la belleza en sí, y en este punto la búsqueda termina porque el alma se encuentra con el bien que anhela. El objeto del deseo es lo que es bueno, pero *bueno* no significa y no es definido como "lo que el alma desea". "Hay sin duda una doctrina según la cual los amantes son hombres que buscan su otra mitad, pero en mi opinión el amor no es deseo de la mitad ni del todo, a menos que esa mitad o el todo sean buenos." El bien, por lo tanto, no es lo que deseamos ocasionalmente en algún momento; es lo que nos contentaría y seguiría contentándonos una vez que hayamos efectuado la ascención por la abstracción desde las cosas particulares hasta la Forma de la belleza. Esta ascensión tiene que ser aprendida: aun Sócrates tuvo que recibir esta explicación de Diótima. Platón no extrae una moraleja política de esta doctrina en el *Simposio*; pero ¿qué conclusión se podría sacar en ese sentido si aceptáramos lo que se dice en el diálogo?

El bien sólo puede ser alcanzado a través de un tipo particular de educación, y esta educación tendrá que ser institucionalizada si ha de estar a disposición de algo más que un conjunto casual y reducido de hombres. Más aún: las instituciones del sistema educacional tendrán que

ser dirigidas y controladas por aquellos que ya han cumplido con el requisito previo de ascender desde la visión de las cosas particulares hasta la visión de las Formas. Así, del *Simposio* con su argumento totalmente apolítico —el diálogo termina con todos los demás ebrios y dormidos mientras Sócrates explica, al amanecer, a los apenas despiertos Agatón y Aristófanes que el hombre con genio para la tragedia debe tener también genio para la comedia y viceversa— podemos inferir el cuadro de una sociedad con un sistema educacional dirigido desde arriba.

Todo depende, por supuesto, de la conexión entre el bien y las Formas. La primera apreciación correcta de Platón es que usamos el concepto de bien con el fin de valorar y calificar los posibles objetos del deseo y la aspiración. De ahí también la correcta conclusión de que *bueno* no puede significar *simplemente* "lo que los hombres desean". Su segunda idea válida es que el bien debe ser, por lo tanto, aquello que vale la pena perseguir y desear; debe ser un objeto posible y descollante del deseo. Pero su conclusión falsa es que el bien debe ser encontrado entre objetos trascendentes y exteriores a este mundo, las Formas, y que, por lo tanto, el bien no es algo que la gente ordinaria pueda buscar por sí misma en los tratos diarios de esta vida. O bien el conocimiento del bien es comunicado por una revelación religiosa especial (como lo fue por la sacerdotisa Diótima a Sócrates), o bien se obtiene mediante una larga disciplina intelectual en manos de maestros autorizados (como en la *República*).

Las Formas tienen importancia para Platón tanto por razones religiosas como lógicas. Nos proporcionan un mundo eterno no expuesto al cambio y a la decadencia y una explicación del significado de las expresiones predicativas. Por lo tanto, cuando Platón tropezó con dificultades radicales en la teoría de las Formas, llegó a un punto crítico de su desarrollo filosófico. La más central de estas dificultades aparece en el diálogo *Parménides* y se presenta en el llamado argumento del tercer hombre. Cuando contamos con dos (o más) objetos a los que se aplica el mismo predicado porque comparten una característica común, aplicamos ese predicado en virtud del hecho de que ambos objetos se asemejan a una forma común. Pero ahora tenemos una clase de tres objetos, los dos objetos originales más la Forma, que deben asemejarse unos a otros y tener así una característica común, y ser tales que el mismo predicado se aplica a los tres. Para explicar esto debemos establecer una forma adicional, y así nos embarcamos en una regresión al infinito en el que no se explica nada sobre la predicación común, porque por más lejos que vayamos siempre se exige una explicación ulterior. Estas y otras dificultades conexas condujeron a Platón a una serie de investigaciones lógicas que él mismo nunca llevó a término. Algunas de sus últimas líneas de pensamiento prefiguran modernos desarrollos en

el análisis lógico, mientras que otras anticipan las críticas escritas de Aristóteles a las posiciones platónicas y quizá se deban a las críticas verbales del joven Aristóteles. Es evidente, sin embargo, que Platón nunca abandonó la creencia en las Formas. Pero su perplejidad en torno de ellas puede explicar una curiosa laguna en las *Leyes*.

Las *Leyes* constituyen una obra que nos recuerda que Platón tiene interés independiente en la filosofía política. Se refiere a la naturaleza de una sociedad en la que la virtud se inculca universalmente. En las primeras partes de esta obra muy larga se pone el énfasis sobre la naturaleza de la inculcación; luego se examinan propuestas prácticas para una legislación a promulgarse en la (imaginaria) ciudad de Magnesia, que estaría por fundarse en Creta. Al igual que en la sociedad de la *República*, habrá un orden jerárquico de gobernantes y gobernados en la ciudad. Y al igual que en la sociedad de la *República*, la verdadera virtud sólo es posible para aquellos que pertenecen a la limitada clase de los gobernantes. Pero en la *República* se ponía todo el énfasis en la educación de los gobernantes, y en las *Leyes* no hay nada de esto. La educación de los gobernantes sólo se discute en el último libro y no con mucha extensión. Y esto puede comprenderse a la luz de la madura perplejidad de Platón en torno de las Formas. Los gobernantes tienen que captar, por cierto, la naturaleza de las Formas; pero Platón no nos dice y quizá no pueda decirnos exactamente qué es lo que tienen que captar. Es indudable que se representa a la educación de los gobernantes como más profunda y más exigente que la de la masa de ciudadanos; pero la fascinación de las *Leyes* reside en lo que Platón nos dice sobre la masa de los ciudadanos y su educación.

En la *República*, el papel de la gente común en el Estado corresponde al de los apetitos en el alma. Pero la relación entre la razón y los apetitos se describe como puramente negativa; la razón frena y controla los impulsos no racionales del apetito. En las *Leyes*, el desarrollo posible de hábitos y rasgos deseables ocupa el lugar de esta sujeción. Se incita a la gente ordinaria a vivir de acuerdo con la virtud, y tanto la educación como las leyes han de guiarlos hacia esta forma de vida. Pero el hecho de que vivan según los preceptos de la virtud se debe a que han sido habituados y condicionados a tal forma de vida y no a que comprenden el sentido de ella. Esa comprensión todavía se limita a los gobernantes. Esto se advierte con toda claridad en el examen del problema de la existencia de los dioses o de un dios. (Las expresiones singulares y plurales acerca de lo divino parecen ser intercambiables para los griegos sofisticados del período de Platón.) En la *República*, las referencias explícitas a lo divino son esporádicas. Las narraciones sobre los dioses tradicionales, purgadas de las acciones inmorales e indignas, tendrán su lugar en la educación. Pero la única verdadera divinidad

es, al parecer, la Forma del bien. En las *Leyes*, sin embargo, la existencia de lo divino se ha convertido en la piedra fundamental de la moral y la política. "La cuestión más importante... es si pensamos o no correctamente en torno de los dioses y si, en consecuencia, vivimos bien." Lo divino tiene importancia en las *Leyes* porque se lo identifica con la ley: ser obediente ante la ley es ser obediente ante Dios. Lo divino parece representar también la primacía general del espíritu sobre la materia, del alma sobre el cuerpo; sobre esto se funda el argumento de la existencia de Dios introducido en el libro X.

Se debe inducir a la gente ordinaria a que crea en los dioses, porque es importante que todos los hombres crean en dioses que se ocupen de los asuntos humanos, y que no estén sujetos a las debilidades humanas en esa preocupación. Pero los gobernantes han de ser hombres que se han "afanado para adquirir una completa confianza en la existencia de los dioses" mediante el esfuerzo intelectual. Ellos han captado mediante el empleo de una demostración racional lo que los demás sostienen como resultado del condicionamiento y la tradición. Supóngase, sin embargo, que un miembro del grupo gobernante llegue a pensar que ha encontrado un defecto en la demostración requerida. ¿Qué sucederá en este caso? Platón ofrece una clara respuesta en el libro XII. Si el que duda mantiene sus dudas en reserva, no sucederá nada. Pero si insiste en diseminarlas, el Consejo Nocturno, la suprema autoridad en la jerarquía de Magnesia, lo condenará a muerte. La ausencia de Sócrates en el diálogo queda subrayada por este episodio. Sus acusadores habrían tenido una tarea aun más fácil en Magnesia que la que tuvieron en Atenas.

La determinación platónica de sostener una política paternalista y totalitaria se independiza claramente de cualquier versión particular de la teoría de las Formas. Mucho tiempo después de abandonar la versión que en la *República* ayudó a sostener esa política, está dispuesto a defender las opiniones políticas que esa teoría sustentaba. Pero también resulta claro que la filosofía política de Platón no sólo se justifica meramente, sino que sólo se hace comprensible, si se puede demostrar la posibilidad de una teoría de los valores que los presente como ubicados en un reino trascendente al que sólo puede acceder una minoría entrenada intelectualmente para ello. Ésta es la conexión entre la visión apolítica del *Simposio* y la visión íntegramente política de las *Leyes*. Pero, ¿cuál es la transformación en el pensamiento de Platón que convirtió a Sócrates de héroe en víctima potencial? Podemos distinguir, por lo menos, dos puntos decisivos.

El primero es el rechazo socrático del conocimiento de sí mismo mediante el descubrimiento de la propia ignorancia; el segundo es la creencia de que proporcionar respuestas verdaderas a las preguntas so-

cráticas nos impone de alguna manera la obligación de incorporar estas respuestas a formas sociales. Esta creencia es una mezcla curiosa de realismo político y fantasía totalitaria. Que la posibilidad de llevar una vida virtuosa depende para la mayoría de la gente de la existencia de una estructura social adecuada no implica que debamos crear una estructura social en la que la virtud sea impuesta. Sin duda, de acuerdo con la propia opinión de Platón, la virtud no es impuesta: o bien algunos pocos la captan racionalmente, o bien resulta imposible, y una obediencia y conformidad externas ocupan su lugar para los más. Pero de esto no se infiere que Platón no haya creído en la imposición de la virtud, sino más bien que la confusión encerrada en sus convicciones le impidió advertir que ésta era su creencia.

7

La *Ética* de Aristóteles

"Todas las artes y todas las investigaciones, e igualmente todas las acciones y proyectos, parecen tender a un bien; por eso se ha definido correctamente el bien como aquello hacia lo que tienden todas las cosas." La obra que Aristóteles inicia con esta frase incisiva se conoce tradicionalmente como la *Ética a Nicómaco* (fue dedicada a, o compilada por Nicómaco, el hijo de Aristóteles); pero la "política" constituye su tema declarado. Y la obra denominada *Política* se presenta como una secuela de la *Ética*. Ambas se ocupan de la ciencia práctica de la felicidad humana en la que estudiamos lo que es la felicidad, las actividades en que consiste, y la manera de llegar a ser feliz. La *Ética* nos muestra la forma y estilo de vida necesarios para la felicidad; la *Política* indica la forma particular de constitución y el conjunto de instituciones necesario para hacer posible y salvaguardar esta forma de vida. Pero decir esto solamente puede conducir a equívocos. Pues la palabra πολιτικός no significa precisamente lo que nosotros entendemos por *político*: la palabra aristotélica cubre tanto lo que entendemos por *político* como lo que entendemos por *social*, y no discrimina entre ambos aspectos. La razón de esto es obvia. En la pequeña ciudad-estado griega, las instituciones de la πόλις son a la vez aquellas en las que se determinan los planes de acción y los medios para ejecutarlos, y aquellas en las que tienen lugar las relaciones personales de la vida social. Un ciudadano se encuentra con sus amigos en la asamblea, y al estar con sus amigos se encuentra entre colegas de la asamblea. Aquí reside una clave para la comprensión de partes de la *Ética* con las que continuaremos más adelante. Por el momento debemos volver a esa primera fase.

El *bien* se define desde el principio en función de la meta, el propósito o el fin al que se encamina una persona o cosa. Afirmar que algo es bueno es decir que con ciertas condiciones es el objeto de una

aspiración o de un esfuerzo. Hay muchas actividades y metas y, por lo tanto, muchos bienes. Con el fin de ver que Aristóteles tenía razón al establecer esta relación entre ser bueno y ser aquello a lo que nos encaminamos consideremos tres cuestiones vinculadas con el uso del término *bueno*. En primer lugar, si tiendo hacia algo, si trato de acceder a un estado de cosas, mi intención no basta para justificar que denomine bueno a cualquier objeto al que tienda; pero si llamo bueno a aquello a lo que tiendo, estaré indicando que lo que busco es lo que busca en general la gente que quiere lo que yo quiero. Si llamo bueno a lo que estoy tratando de obtener —un buen bate de críquet o unas buenas vacaciones, por ejemplo—, al usar la palabra bueno invoco los criterios aceptados en forma característica como normas por aquellos que quieren bates de críquet o vacaciones. Un segundo aspecto nos revela que esto es verdaderamente así: llamar bueno a algo aceptando que no se trata de una cosa buscada por cualquiera que quiere esa clase de cosas sería expresarse en forma incomprensible. En esto, *bueno* difiere de *rojo*. Es un hecho contingente que la gente quiera en general o no quiera objetos rojos; pero que la gente quiera por regla general lo que es bueno es un asunto que depende de la relación interna entre el concepto de ser bueno y ser objeto de deseo. O bien, para reiterar el mismo tema desde un tercer punto de vista: si tratamos de aprender el lenguaje de una tribu extraña, y un lingüista afirma que una de sus palabras tiene que ser traducida por *bueno*, pero esta palabra no se aplica nunca a lo que aspiran y persiguen los miembros de la tribu, aunque su uso esté acompañado siempre, por ejemplo, por una sonrisa, sabríamos a priori que el lingüista está equivocado.

"Si hay, por lo tanto, un objeto deseado por sí mismo entre aquellos que perseguimos en nuestras acciones, y si deseamos otras cosas en virtud de él, y no elegimos todo en virtud de otra cosa ulterior —en este caso procederíamos *ad infinitum* de tal manera que todo deseo sería vacío e inútil—, es evidente que ese objeto sería el *bien*, y el mejor *de* los bienes." [17] La definición aristotélica del supremo bien deja abierto por el momento el problema de si hay o no un bien semejante. Algunos comentaristas escolásticos medievales, sin duda con la vista puesta en las implicaciones teológicas, interpretaron a Aristóteles como si hubiera escrito que todo se elige en virtud de algún bien, y que, por lo tanto, hay (un) bien en virtud del cual eligen todas las cosas. Pero esta inferencia falaz no se encuentra en Aristóteles. El procedimiento aristotélico consiste en indagar si algo responde efectivamente a su descripción de un posible bien supremo, y su método es el examen de varias opiniones sostenidas sobre este tema. Antes de hacer esto, sin

[17] *Ética a Nicómaco*, libro I, 1094 a.

embargo, formula dos advertencias. Por la primera recuerda que cada tipo de indagación tiene sus propias normas y posibilidades de precisión. En ética nos guiamos por consideraciones generales para llegar a conclusiones generales, que no obstante admiten excepciones. La valentía y la riqueza son buenas, por ejemplo, pero la riqueza a veces causa daño y los hombres han muerto a causa de su bravura. Se requiere un tipo de juicio totalmente distinto al de la matemática. Además, los jóvenes no servirán en la "política": no tienen experiencia y por eso carecen de juicio. Menciono estas aseveraciones aristotélicas sólo porque se las cita muy a menudo: el espíritu que mueve a Aristóteles tiene, por cierto, algo muy propio de la edad madura. Pero tenemos que recordar que lo que nos queda ahora es el texto de sus clases, y no debemos considerar lo que es una evidente acotación del disertante como si fuera un argumento desarrollado.

El próximo paso de Aristóteles consiste en dar un nombre a su posible bien supremo: *εὐδαιμονία*, denominación que se traduce inevitablemente, aunque mal, por *felicidad*. Se traduce mal porque incluye tanto la noción de comportarse bien como la de vivir bien. El uso aristotélico de esta palabra refleja el firme sentimiento griego de que la virtud y la felicidad, en el sentido de prosperidad, no pueden divorciarse por entero. El mandato kantiano que millones de padres puritanos han hecho suyo: "No trates de ser feliz, sino de merecer la felicidad", no tiene sentido si *εὐδαίμων* y *εὐδαιμονία* se sustituyen por *feliz* y *felicidad*. Una vez más el cambio de lenguaje es también un cambio de conceptos. ¿En qué consiste la *εὐδαιμονία*? Algunos la identifican con el placer; otros, con la riqueza; otros, con el honor y la reputación, y algunos han afirmado la existencia de un supremo bien que se encuentra por encima de todos los bienes particulares y es la causa de que éstos sean buenos. Aristóteles descarta el placer en este punto con alguna rudeza —"Al elegir una vida adecuada al ganado, la mayoría se muestra totalmente abyecta"—; pero más adelante se ocupará de él con gran detenimiento. La riqueza no puede ser el bien, porque sólo es un medio para un fin, y los hombres no valoran el honor y la reputación en cuanto tales, sino que valoran el hecho de ser honrados a causa de su virtud. Así, el honor se contempla como un deseable subproducto de la virtud. Por lo tanto, ¿consiste la felicidad en la virtud? No, porque llamar virtuoso a un hombre es referirse no al estado en que se encuentra, sino a su disposición. Un hombre es virtuoso *si* se comporta de tal y cual manera al producirse tal y cual situación. Por eso no es menos virtuoso cuando está dormido o en las ocasiones en que no practica sus virtudes. Aun más: se puede ser virtuoso y desgraciado y en este caso no se es por cierto *εὐδαίμων*.

Aristóteles ataca en este punto no sólo a los futuros kantianos y

puritanos, sino también a los platónicos. En el *Gorgias* y en la *República*, reflexionando sobre Sócrates, Platón afirmó que "es mejor ser torturado en el potro que tener el alma agobiada por la culpa de las malas acciones". Aristóteles no se opone directamente a esta posición: simplemente pone de relieve que es mejor aún verse a la vez libre de las malas acciones y de ser torturado en el potro. El hecho de que en rigor las afirmaciones de Platón y Aristóteles no son inconsistentes podría conducir a un error. Si comenzamos pidiendo una explicación de la bondad que sea compatible con el padecimiento, por parte del hombre bueno, de cualquier grado de tortura e injusticia, toda nuestra perspectiva diferirá de la de una ética que comienza con la pregunta sobre la forma de vida en la que el obrar bien y el vivir bien pueden encontrarse juntos. La primera perspectiva culminará con una ética que no es apropiada para la tarea de crear una forma de vida semejante. Nuestra elección entre estas dos perspectivas es la elección entre una ética que se dedica a mostrarnos cómo soportar una sociedad en la que el hombre justo es crucificado y una ética que se preocupa por crear una sociedad en que esto ya no suceda. Pero hablar así hace aparecer a Aristóteles como un revolucionario al lado del conservadorismo de Platón. Y esto es un error. Pues el recuerdo que Platón tiene de Sócrates asegura que aun en el peor de los casos siente una profunda insatisfacción por todas las sociedades realmente existentes, mientras que Aristóteles siempre se encuentra extremadamente satisfecho con el orden existente. Y, sin embargo, Aristóteles es sobre este punto mucho más positivo en su argumentación que Platón. "Nadie llamaría feliz a un hombre que padece infortunios y desgracias a menos que estuviera meramente defendiendo una causa."

El hecho de que Platón independice la bondad de cualquier felicidad de este mundo responde, por supuesto, a su concepto del bien al igual que a sus recuerdos de Sócrates. Aristóteles se dedica luego a atacar a este concepto del bien. Para Platón, el significado ejemplar del término *bueno* aparece por el hecho de considerarlo como nombre de la Forma del bien; en consecuencia, *bueno* es una noción singular y unitaria. En cualquier uso aludimos a la misma relación con la Forma del bien. Pero en realidad usamos la palabra en juicios en todas las categorías: de algunos sujetos, como Dios o la inteligencia, o de modos de un sujeto, *cómo* es, sus cualidades superiores, su posesión de algo en la cantidad correcta, su existencia en el tiempo y en el lugar adecuados, etcétera. Además, desde el punto de vista platónico, todo lo que cae bajo una Forma singular debe estar sujeto a una ciencia o investigación singulares; pero las cosas buenas son estudiadas por una serie de ciencias como, por ejemplo, la medicina y la estrategia. Así, Aristóteles sostiene que Platón no puede dar cuenta de la diversidad de usos

de *bueno*. Además, las frases que emplea Platón para explicar el concepto de la Forma del bien, de hecho no son explicativas. Hablar del bien "en sí" o "en cuanto tal" no añade evidentemente nada a *bueno*. Considerar eterna a la Forma conduce a equívocos: el persistir por siempre no convierte a una cosa en mejor, ni más ni menos que la blancura duradera no es más blanca que la blancura efímera. Asimismo, el conocimiento de la Forma platónica no tiene ninguna utilidad para quienes se dedican efectivamente a las ciencias y artes en las que se obtienen cosas buenas; al parecer, pueden prescindir de este conocimiento sin ningún problema. Pero el corazón de la crítica aristotélica a Platón se encuentra en esta sentencia: "Pues aun si existe algún ser unitario que es el bien, y es predicado de cosas diferentes en virtud de que ellas participan de algo o existe en sí mismo en forma separada, evidentemente no sería algo que el hombre habría de realizar o alcanzar, sino precisamente aquello que estamos buscando en este momento." O sea: *bueno* en el sentido en que aparece en el lenguaje humano, *bueno* en el sentido de lo que los hombres buscan o desean, no puede ser el nombre de un objeto trascendente. Llamar bueno a un estado de cosas no implica necesariamente decir que existe o relacionarlo con cualquier objeto existente, sea trascendente o no, sino establecerlo como un objeto adecuado del deseo. Y esto nos trae de vuelta a la identificación del bien con la felicidad en el sentido de εὐδαιμονία.

Que la felicidad es la meta o propósito final, *el* bien (y hay algo más que un nombre implicado aquí), resulta de la consideración de dos propiedades decisivas que debe poseer cualquier cosa que ha de ser la meta final, y que la felicidad posee efectivamente. Por la primera, debe ser algo elegido en virtud de sí mismo y nunca como un simple medio para otra cosa. Hay muchas cosas que tenemos la posibilidad de elegir en virtud de sí mismas, pero a las que nos es permitido elegir en virtud de algún fin ulterior. La felicidad no se encuentra entre éstas. Podemos decidirnos por la búsqueda de la inteligencia, el honor, el placer, la riqueza, o lo que sea, en virtud de la felicidad; pero no podríamos decidirnos por la búsqueda de la felicidad con el fin de obtener inteligencia, honor, placer o riqueza. ¿Qué clase de "imposibilidad" es ésta? Es evidente que Aristóteles señala que el *concepto* de felicidad es tal que no podríamos emplearlo para nada salvo para una meta final. Igualmente, la felicidad es un bien autosuficiente, y por esta autosuficiencia Aristóteles quiere señalar que la felicidad no es un componente de algún otro estado de cosas, ni tampoco un bien más entre otros. Si la felicidad se presentara, en una elección entre bienes, junto con un bien, pero no con los otros, esto inclinaría siempre y necesariamente los platillos de la balanza. Así, justificar una acción diciendo que "produce la felicidad" o que "la felicidad consiste en ella" es

siempre dar una razón para actuar que pone fin a la discusión. No se puede plantear un *¿por qué?* ulterior. La elucidación de estas propiedades lógicas del concepto de felicidad no dice, por supuesto, nada acerca de aquello en que consiste la felicidad. A esto se dedicará inmediatamente Aristóteles.

¿En qué consiste la meta final del hombre? La de un flautista es ejecutar buena música, la de un zapatero es hacer buenos zapatos, etc. Cada una de estas clases de hombres tiene una función que desempeña a través de una actividad específica, y la desempeña bien realizando adecuadamente aquello de que se trata. Por lo tanto, ¿tienen los hombres una actividad específica que les pertenece como hombres, como miembros de una especie, y no meramente como clases de hombres? Los hombres comparten ciertas capacidades, las de la nutrición y el crecimiento con las plantas, y otras, las de la conciencia y el sentimiento con los animales. Pero la racionalidad es exclusivamente humana. Por consiguiente, la actividad específicamente humana consiste en el ejercicio de los poderes racionales. Y en la competencia y corrección de este ejercicio yace la específica excelencia humana.

Aristóteles presenta este argumento como si fuera evidente, y lo *es* sobre el fondo de la visión general aristotélica del universo. La naturaleza se compone de tipos de seres bien demarcados y distintos, y cada uno se mueve y es movido desde su potencialidad a ese estado de actividad en que alcanza su meta. En la cima de la escala se encuentra el motor inmóvil, inmutable y pensante, hacia el que se mueven todas las cosas. El hombre, como cualquier otra especie, se mueve hacia una meta, y esta meta puede determinarse mediante la simple consideración de lo que lo diferencia de las demás especies. Dada la visión general, la conclusión parece inatacable; pero sin ella parece muy improbable. Pero eso afecta muy poco a la demostración de Aristóteles, que al proceder a la definición del bien sólo depende de su opinión de que la conducta racional es la actividad característica de los seres humanos y de que todo bien característicamente humano tiene que definirse a la luz de ella. El bien del hombre se define como la actividad del alma acorde con la virtud, o bien acorde con las mejores y más perfectas excelencias o virtudes humanas en caso de que haya varias de ellas. "Y más aún: se trata de esta actividad a lo largo de toda una vida. Una golondrina no hace verano, ni tampoco un día excelente. Por eso un día o un breve período buenos no convierten a un hombre en bienaventurado y feliz."

Feliz es un predicado que ha de aplicarse a toda una vida. Al llamar feliz o infeliz a alguien nos referimos a su vida y no a estados o acciones particulares. Las acciones y proyectos individuales que integran una vida se juzgan como virtuosos o no, y el todo como feliz o

infeliz. Podemos advertir, señala Aristóteles, la conexión entre la felicidad así entendida y todas aquellas cosas que se consideran vulgarmente constitutivas de la felicidad: la virtud, aunque no es la meta final del hombre, es una parte esencial de la forma de vida que sí lo es; el hombre bueno siente placer en la actividad virtuosa, y así se introduce también con razón el placer; un mínimo de bienes exteriores resulta necesario para el bienestar y las buenas acciones típicos de hombre, etcétera.

Tenemos dos grandes preguntas en nuestra agenda como resultado de la definición aristotélica del bien para el hombre. Está la pregunta que va a ser contestada al final de la *Ética* sobre la actividad a que se dedicará principalmente el hombre bueno. Y está la pregunta sobre las excelencias y virtudes que tiene que manifestar en todas sus actividades. Al ocuparse del examen de las virtudes, Aristóteles las subdivide de acuerdo con su división del alma. El uso aristotélico de la expresión *alma* difiere del platónico, en el que alma y cuerpo son dos entidades, unidas en forma contingente y quizá por desgracia. Para Aristóteles, el alma es la forma de la materia corporal. Cuando se refiere al alma, podríamos con mucha frecuencia conservar su significado si pensamos en términos de personalidad. Así, ningún elemento de la psicología aristotélica se opone a su distinción entre partes racionales y no racionales del alma. Pues se trata de un simple contraste entre la razón y otras facultades humanas. La parte no racional del alma incluye lo meramente psicológico al igual que el reino de los sentimientos y los impulsos. A éstos se los puede llamar racionales o irracionales en la medida en que concuerdan con lo que prescribe la razón, y su excelencia característica consiste en concordar de esta forma. No hay ningún conflicto *necesario*, tal como lo juzga Platón, entre la razón y el deseo, aunque Aristóteles advierte plenamente los hechos que responden a tales conflictos.

Por lo tanto, nuestra racionalidad aparece en dos clases de actividades: en el pensamiento, donde la razón constituye la actividad misma, y en aquellas actividades ajenas al pensamiento en las que podemos tener éxito o fracasar en la tarea de obedecer los preceptos de la razón. Aristóteles denomina virtudes intelectuales a las excelencias de la primera clase, y virtudes morales a las de la segunda. Ejemplos de aquéllas son la sabiduría, la inteligencia y la prudencia, y de éstas, la liberalidad y la templanza. La virtud intelectual resulta generalmente de la instrucción explícita, y la virtud moral, del hábito. La virtud no es innata, sino una consecuencia de la educación. El contraste con nuestras capacidades naturales es evidente: primero tenemos una capacidad natural y luego la ejercitamos, mientras que en el caso de las virtudes adquirimos el hábito luego de ejecutar los actos. Nos convertimos en

hombres justos mediante la realización de acciones justas, en valientes a través de actos de valentía, etc. No hay aquí ninguna paradoja: una acción valiente no convierte a un hombre en valiente, pero la reiteración de los actos de valor inculcará el hábito en relación con el cual llamaremos valiente no sólo a la acción, sino también al hombre.

Los placeres y los dolores constituyen en este sentido una guía útil. Así como pueden corrompernos al distraernos de los hábitos de la virtud, también podemos emplearlos para inculcar las virtudes. Para Aristóteles, una señal del hombre virtuoso es su sentimiento de placer ante la actividad virtuosa y otra es su manera de elegir entre los placeres y los dolores. Esta consecuencia de la elección en la virtud muestra claramente que ésta no es ni una emoción ni una capacidad. No se nos considera buenos o malos, ni se nos culpa o alaba, en razón de nuestras emociones o capacidades. Más bien lo que decidimos hacer con ellas da derecho a que se nos llame virtuosos o viciosos. La elección virtuosa es una elección según el justo medio entre los extremos.

La noción de justo medio es quizá la noción singular más difícil de la *Ética*. La forma más conveniente de introducirla es a través de un ejemplo. Se dice que la virtud de la valentía es el justo medio entre dos vicios: el vicio del exceso, es decir, la temeridad, y el vicio de la deficiencia, es decir, la cobardía. Así, el justo medio es una regla o principio de elección entre dos extremos. ¿Extremos de qué? De la emoción y de la acción. En el caso de la valentía, me entrego demasiado a los impulsos que despierta el peligro cuando soy un cobarde, y demasiado poco cuando actúo con imprudencia. Inmediatamente surgen tres claras objeciones. En primer lugar, hay muchas emociones y acciones en las que no se puede hablar de "demasiado" o de "muy poco". Aristóteles admite esto expresamente. Señala que un hombre "puede tener miedo, osadía, deseo, cólera, piedad, y sentir en general placer y dolor, en exceso o en forma deficiente"; pero también se dice que la malicia, la desvergüenza y la envidia son tales que sus nombres implican que son malos. Así sucede también con acciones como el adulterio, el robo y el asesinato. Pero Aristóteles no establece ningún principio que nos permita reconocer lo que cae dentro de una clase o la otra. Sin embargo, podemos tratar de interpretar a Aristóteles y formular el principio implícito en sus ejemplos.

Si meramente atribuyo enojo o compasión a un hombre, no lo aplaudo ni lo condeno. Si le atribuyo envidia, en cambio, lo estoy censurando. Las emociones en las que se puede hablar de un justo medio —y las acciones que corresponden a ellas— son aquellas que puedo caracterizar sin tomar una decisión moral. Se puede hablar de justo medio cuando es posible caracterizar una emoción o acción como un caso de enojo o lo que sea, con anterioridad e independencia frente a la pre-

gunta acerca de si se presenta en forma deficiente o en exceso. Pero si esto es lo que quiere decir Aristóteles, entonces está obligado a mostrar que todos los vicios y virtudes son medios y extremos con respecto a alguna emoción o preocupación por el placer y el dolor caracterizable e identificable en términos no morales. Esto es precisamente lo que Aristóteles se dedica a mostrar en la última parte del libro II de la *Ética*. Por ejemplo: la envidia es un extremo —y la malicia otro— de una cierta actitud con respecto a las fortunas de los demás. La virtud que constituye el punto medio es la indignación equitativa. Pero este mismo ejemplo pone de relieve una nueva dificultad en la doctrina. El hombre que se indigna con equidad es aquel que se siente perturbado ante la inmerecida buena fortuna de los demás (este ejemplo quizá sea la primera indicación de que Aristóteles no era una persona buena o agradable: las palabras "pedante presumido" nos vienen muy a menudo a la mente al leer la *Ética*). El envidioso se excede en esta actitud y se siente perturbado aun ante la merecida buena fortuna de los demás. Y se atribuye aquí al malicioso el defecto de no llegar a sentir desazón, sino de experimentar placer. Pero esto es absurdo. El malicioso se regocija ante la desgracia de los demás. La palabra griega correspondiente a *malicia*, ἐπιχαιρεκακία, tiene esta significación. Así, aquello ante lo que se regocija no se identifica con lo que apesadumbra al envidioso y al que se indigna con equidad. Su actitud no puede colocarse en la misma escala que la de éstos, y sólo el empeño de hacer funcionar a toda costa el esquema del justo medio, el exceso y el defecto pudo llevar a Aristóteles a cometer este desliz. Quizá se pueda con un poco de ingenio corregir aquí a Aristóteles con el fin de salvar su doctrina. Pero, ¿qué sucede con la virtud de la liberalidad? En este caso los vicios son la prodigalidad y la mezquindad. La prodigalidad es el exceso en el dar y la deficiencia en el recibir, mientras que la mezquindad es el exceso en el recibir y la deficiencia en el dar. Así, después de todo, no se trata de un exceso o defecto en la misma emoción o acción. Y el mismo Aristóteles admite en parte que no hay un defecto correspondiente a la virtud de la templanza y al exceso del libertinaje. "Son escasos los hombres deficientes en el goce del placer." En consecuencia, la doctrina tiene, al parecer, y en el mejor de los casos, diversos grados de utilidad en la exposición, pero casi no revela nada lógicamente necesario sobre la naturaleza de alguna virtud.

Además, la doctrina se mueve en una atmósfera falsamente abstracta. Pues Aristóteles no cree, como se podría sospechar, que hay una sola y única opción correcta en una emoción o acción con independencia de las circunstancias. Lo que es valentía en una situación puede convertirse en temeridad en otra y en cobardía en una tercera. La acción virtuosa no puede determinarse sin aludir al juicio del hombre

prudente, es decir, de aquel que sabe cómo tener en cuenta las circunstancias. Por consiguiente, el conocimiento del justo medio no puede ser sólo el conocimiento de una fórmula, sino que debe ser el conocimiento de cómo aplicar las reglas a las opciones. Y aquí no nos ayudarán las nociones de exceso y defecto. Una persona que sospecha de su propia tendencia a la indignación, aprecia correctamente el grado de envidia y malicia presentes en ella; pero la conexión de la envidia y la malicia con la indignación reside en que en un caso se revela un deseo de poseer los bienes de otros, y en el otro se manifiesta un deseo de que los otros sufran daño. Lo que convierte a éstas en malas es mi deseo de que lo que no es mío sea mío, sin tomar en consideración los méritos de los otros o de mí mismo, y mi deseo de perjudicar a los demás. La naturaleza viciosa de estos deseos no se debe de ninguna manera a que sean exceso o defecto del mismo deseo. Por eso la doctrina del justo medio no constituye ninguna guía en esta cuestión. Pero si esta clasificación en función del justo medio no es una ayuda práctica, ¿cuál es su finalidad? Aristóteles no la relaciona con ninguna explicación teórica, por ejemplo, de las emociones, y por eso aparece más y más como una construcción arbitraria. Pero es posible ver cómo Aristóteles pudo haber llegado a ella: pudo haber examinado todo lo que se considera comúnmente como virtud, buscado un modelo recurrente, y considerado que había encontrado uno en el justo medio. La enumeración de virtudes en la *Ética* no descansa en las preferencias y valoraciones personales de Aristóteles. Refleja lo que éste considera como "el código de un caballero" en la sociedad griega contemporánea. Y él mismo respalda este código. Así como en el análisis de las constituciones políticas considera normativa a la sociedad griega, al explicar las virtudes considera normativa a la vida griega de las clases altas. ¿Qué otra cosa se podía esperar? Hay dos respuestas a esta pregunta. La primera es que sería puramente antihistórico buscar en la *Ética* una virtud moral como la humildad, que sólo aparece en los Evangelios cristianos, o la frugalidad, que sólo aparece en la ética puritana del trabajo, o una virtud intelectual como la curiosidad, que aparece con conciencia de sí misma en la ciencia experimental sistemática. (Aristóteles mismo manifestó, en realidad, esta virtud, pero quizá no se la haya podido representar como una virtud.) Sin embargo, esto no basta como respuesta, porque Aristóteles estaba enterado de formas alternativas de códigos de conducta. Su *Ética* no manifiesta un mero desprecio por la moralidad de los artesanos y los bárbaros, sino también un repudio sistemático de la moralidad de Sócrates. No se presenta simplemente la actitud de no preocuparse nunca por el inmerecido sufrimiento del hombre bueno. Pero cuando Aristóteles se ocupa de la justicia, la define en forma tal que no es probable que las leyes promulgadas por

un Estado sean injustas siempre y cuando lo sean del modo adecuado, sin una prisa excesiva y con la debida formalidad. En términos generales, por lo tanto, la transgresión de la ley no es un acto justo. Además, en la consideración de las virtudes, el defecto de la virtud de la veracidad es el vicio del que desaprueba de sí mismo, que se denomina *εἰρωνεία*, es decir, ironía. Esta palabra se relaciona estrechamente con la pretensión socrática a la ignorancia, y su uso apenas puede ser accidental. Por consiguiente, no encontramos en las referencias aristotélicas a Sócrates nada similar al respecto de Platón, aunque se advierte un profundo respeto por éste. Es difícil resistirse a la conclusión de que lo que se ve aquí es el conservadorismo clasista de Aristóteles dedicado a reelaborar silenciosa y partidariamente la tabla de las virtudes. Así cae desde otro punto de vista un nuevo velo de sospecha sobre la doctrina del justo medio.

Los pormenores de la descripción aristotélica de virtudes particulares revelan un análisis brillante y una gran penetración, especialmente en el caso de la valentía. Como acabo de insinuar, las preguntas se plantean mucho más en relación con la lista de virtudes. Las virtudes examinadas son la valentía, la templanza, la liberalidad, la magnificencia, la grandeza de alma, el buen carácter o benevolencia, la disposición afable en compañía, el ingenio y, finalmente, la modestia, que no se considera como virtud, sino como afín con ella. De éstas, la grandeza de alma tiene que ver en parte con la forma de comportarse con los que se encuentran en una situación de inferioridad social, y la liberalidad y la magnificencia aluden a la actitud de uno con respecto a su propia riqueza. Tres de las restantes virtudes tienen que ver con lo que a veces se denomina modales de la sociedad cortés. Así, la predisposición social de Aristóteles resulta inconfundible. Esta predisposición no tendría importancia filosófica salvo por el hecho de que impide a Aristóteles plantear las preguntas: "¿Cómo determino de hecho lo que se incluye en la enumeración de las virtudes?" "¿Podría inventar una virtud?" "¿Me es posible lógicamente considerar como vicio lo que otros han considerado como virtud?" Y evitar estas preguntas implica la fuerte insinuación de que sólo existen tales virtudes, en el mismo sentido en que en un período determinado existen sólo tales estados griegos.

El examen aristotélico de las virtudes particulares sigue a un examen del concepto de acción voluntaria, necesario, según se dice, porque sólo las acciones voluntarias pueden ser alabadas o culpadas. Por eso, de acuerdo con las propias premisas de Aristóteles, las virtudes y los vicios se manifiestan solamente en las acciones voluntarias. El método aristotélico consiste aquí en dar criterios para sostener que una acción es no voluntaria. (La traducción usual de *ἀκούσιος* es *involuntario*, pero esto constituye un error. En el uso corriente, *involuntario*

se contrapone a "deliberado" o "hecho a propósito", y no a "voluntario".) Una acción es no voluntaria cuando se efectúa en situaciones de compulsión o de ignorancia. La compulsión cubre todos los casos en los que el agente no es en realidad un agente: por ejemplo, en el caso en que el viento arrastra a su barco hacia algún lugar. Las acciones pueden también ser no voluntarias cuando otras personas mantienen al agente bajo su poder, pero las acciones efectuadas ante una amenaza de muerte contra los propios padres o hijos son casos límites. Satisfacen los criterios ordinarios para acciones voluntarias en cuanto se las elige en forma deliberada. Pero salvo en tales circunstancias especiales, nadie se decidiría deliberadamente a actuar como lo hace ante esas amenazas. En algunos casos admitimos que las circunstancias constituyen una excusa, pero en otros no. Como ejemplo de esta última situación, Aristóteles menciona nuestra actitud hacia el personaje Alcmeón en la obra de Eurípides, que asesina a su madre a causa de las amenazas que recibe.

Aristóteles tiene cuidado en señalar que el hecho de verme motivado en algún sentido nunca implica una compulsión. Si admitiera que mi motivación por el placer o por algún fin noble basta para indicar que he sido obligado, no podría concebir ninguna acción que no pueda ser considerada compulsiva por éste o algún otro argumento similar. Pero todo el sentido del concepto de ser compelido reside en distinguir acciones que hemos elegido en virtud de nuestros propios criterios, tales como el placer que obtendremos o la nobleza del objeto, de aquellos actos en los que nuestra propia elección no formó parte de la acción efectiva. Por lo tanto, incluir demasiadas cosas en la noción de compulsión implicaría destruir el sentido del concepto.

En el caso de la ignorancia, Aristóteles distingue lo no voluntario de lo que es meramente ajeno a la voluntad. Para que una acción sea no voluntaria a través de la ignorancia, el descubrimiento de lo que ha hecho debe provocar en el agente dolor y un deseo de no haber actuado de esa manera. La razón fundamental de esto es evidente. Si al descubrir lo que ha realizado inconscientemente un hombre afirma que conscientemente hubiera actuado de la misma manera, asume de esta forma una especie de responsabilidad por la acción y no puede, por lo tanto, usar su ignorancia con el fin de renunciar a tal responsabilidad. Aristóteles distingue a continuación las acciones realizadas en estado de ignorancia, tal como la ebriedad o la cólera, de las acciones efectuadas a causa de la ignorancia, y señala que la ignorancia moral —la ignorancia de lo que constituye la virtud y el vicio— no es una justificación, sino que es precisamente lo que constituye el vicio. La ignorancia que justifica es aquella por la que se realiza una acción particular que de otra manera no se habría efectuado, y es la igno-

rancia de las circunstancias particulares de la acción particular. Los casos de esta ignorancia son diversos. Una persona puede no saber lo que hace, como cuando alguien informa acerca de un asunto cuyo secreto no conoce y de esa manera no sabe que está revelando algo oculto. Un hombre puede confundir a una persona con otra (a su hijo con un enemigo), o a una cosa con otra (a un arma inofensiva con una mortal). Una persona puede no darse cuenta de que una medicina es mortal en ciertos casos, o de la fuerza con que está golpeando. Todos estos casos de ignorancia constituyen un justificativo, porque la condición necesaria para que una acción sea voluntaria es que el agente conozca lo que está haciendo.

Vale la pena poner de relieve en este momento sobre todo el método de Aristóteles. No comienza por la búsqueda de alguna característica de la acción voluntaria que todas las acciones voluntarias deban tener en común. Más bien trata de encontrar una serie de características tales que una cualquiera de ellas bastaría, en caso de estar presente en una acción, para retirar a ésta la denominación de "voluntaria". Una acción se considera voluntaria a menos que haya sido efectuada por compulsión o ignorancia. Por eso Aristóteles nunca cae en los enigmas de los filósofos posteriores sobre el libre albedrío. Delimita los conceptos de lo voluntario y lo involuntario tal como nosotros los poseemos, y en relación con ellos señala que nos permiten contraponer los casos en que admitimos la validez de las excusas a aquellos en que la rechazamos. A causa de esta situación, Aristóteles sólo plantea marginalmente —al examinar la responsabilidad en la propia formación del carácter— la cuestión que ha obsesionado todas las discusiones modernas en torno del libre albedrío, a saber, la posibilidad de que todas las acciones sean determinadas por causas independientes de las deliberaciones y elecciones del agente, de modo que no haya acciones voluntarias. Según Aristóteles, aun si todas las acciones estuvieran determinadas de alguna forma en este sentido, todavía habría una distinción entre agentes que actúan o no por compulsión o ignorancia. Y Aristóteles seguramente tendría razón en esto: no podríamos escapar a su distinción cualesquiera que fueran los motivos de una acción.

En relación con la acción voluntaria surge en un sentido positivo el hecho de que la elección y la deliberación tienen un papel decisivo en ella. La deliberación que conduce a la acción siempre se refiere a los medios y no a los fines. Esta afirmación aristotélica puede conducirnos también a error si la consideramos con un criterio anacrónico. Algunos filósofos modernos han contrapuesto la razón a la emoción o al deseo en una forma tal que los fines resultaban meramente de las pasiones no racionales, mientras que la razón podía calcular solamente en lo relacionado con los medios para alcanzar tales fines. Ve-

remos más adelante que Hume adoptó este punto de vista. Pero se trata de una posición ajena a la psicología moral de Aristóteles, que se desenvuelve en un plano conceptual. Si realmente delibero acerca de algo debe ser en torno de alternativas. La deliberación sólo puede producirse con respecto a cosas que no son necesarias e inevitablemente que lo son, y que entran dentro de mis posibilidades de transformación. De otra manera no habría lugar para la deliberación. Pero si elijo entre dos alternativas debo representarme algo más allá de estas alternativas a la luz de lo cual puedo efectuar mi elección. Se trata de aquello que me proporciona un criterio en mi deliberación, es decir, aquello en virtud de lo cual elegiré una cosa en lugar de otra. Será lo que estoy considerando como fin en ese caso particular. Se infiere que si puedo deliberar o no acerca de la conveniencia de una acción, siempre estaré reflexionando acerca de los medios a la luz de un fin determinado. Si luego delibero acerca de lo que en el caso anterior era un fin, lo estaré considerando como un medio, con alternativas, para un nuevo fin. Así, la deliberación se refiere necesariamente a los medios y no a los fines, sin que haya compromiso alguno con una psicología moral al estilo de Hume.

Aristóteles caracteriza la forma de deliberación implicada como un silogismo práctico. La premisa mayor de un silogismo semejante es un principio de acción en el sentido de que cierta clase de cosas es buena, conviene o satisface a cierta clase de personas. La premisa mayor es la afirmación, garantizada por la percepción, de que hay un ejemplo de lo que sea, y la conclusión es la acción. Aristóteles da un ejemplo que, aunque misterioso en su contenido, aclara la forma del silogismo práctico. La premisa mayor indica que el alimento seco es bueno para el hombre, la premisa menor señala la presencia de ese tipo de alimento, y la conclusión es que el agente lo ingiere. Que la conclusión es una acción, pone de manifiesto que el silogismo práctico es un modelo de razonamiento por parte del agente y no un modelo de razonamiento ajeno sobre lo que el agente debería hacer (por eso una segunda premisa menor que indicara, por ejemplo, la presencia de un hombre, sería redundante e incluso conduciría a conclusiones erróneas en cuanto nos alejaría de la cuestión). Ni tampoco es un modelo de razonamiento por el agente en torno de lo que *debería* hacer. No debe confundirse con aquellos silogismos muy comunes, cuya conclusión es una afirmación de este tipo. Toda su finalidad reside en indagar el sentido en que una acción puede ser la resultante de un razonamiento.

Una probable primera reacción contra la explicación aristotélica se centrará precisamente sobre este punto. ¿Cómo puede inferirse una *acción* como conclusión a partir de premisas? Con seguridad, eso es sólo posible para un enunciado. Para eliminar esta duda se pueden consi-

derar algunas posibles relaciones entre acciones y creencias. Una acción puede ser inconsistente con las creencias en forma análoga al modo en que una creencia es inconsistente con otra. Si afirmó que todos los hombres son mortales, y que Sócrates es un hombre, pero niego que Sócrates sea mortal, mi aseveración se hace ininteligible. Si afirmo que el alimento seco es bueno para el hombre, y soy un hombre, y afirmo que estó es alimento seco, y no lo ingiero, mi comportamiento también es ininteligible. Pero el ejemplo quizá sea malo, porque es posible proporcionar una explicación que elimine la aparente inconsistencia. Esto puede ocurrir a través de otra afirmación que señale que no tengo hambre, que acabo de hartarme con alimentos secos, o que sospecho que este alimento seco ha sido envenenado. Pero esto fortalece en lugar de debilitar el paralelo con el razonamiento deductivo ordinario. Si admito que la proximidad de un frente cálido provoca lluvia, y que un frente cálido se está acercando, pero niego que va a llover, puedo eliminar también en este caso la aparente inconsistencia mediante una nueva afirmación, como la de que el frente cálido será interceptado antes de llegar a este lugar. Por lo tanto, las acciones pueden ser consistentes e inconsistentes con las creencias en forma muy similar al modo en que pueden serlo otras creencias. Y esto sucede en virtud de que los principios se encarnan en acciones. Al adoptar esta posición, Aristóteles se expone a la acusación de "intelectualismo". Para comprender esta acusación considerémosla primero en una forma cruda y luego en una forma más sofisticada.

La versión cruda de este ataque aparece en Bertrand Russell.[18] Aristóteles define al hombre como animal racional porque sus acciones expresan principios, y se adaptan o dejan de adaptarse a los principios de la razón en una forma que no encontramos en ninguna otra especie. El comentario pertinente de Russell consiste en invocar la historia de la locura y la irracionalidad humanas: los hombres no son racionales en realidad. Pero así se pierde completamente el sentido de las afirmaciones aristotélicas. Aristóteles no afirma de ninguna manera que los hombres siempre actúan racionalmente, sino que las normas por las que juzgan sus propias acciones proceden de la razón. Llamar irracionales a los seres humanos, como lo hace correctamente Russell, implica que tiene sentido y resulta apropiado juzgar a los hombres en cuanto tienen éxito o fracasan a la luz de las normas racionales; y cuando Aristóteles llama a los hombres seres racionales simplemente está indicando que la aplicación de los predicados que se refieren a tales normas tiene sentido y resulta apropiada. Sin embargo, Aristóteles está comprometido en algo más que esto. Tiene que mantener que la forma

[18] "An Outline of Intellectual Rubbish", en *Unpopular Essays*.

característica de acción humana es la racional, y esto implica que el concepto de acción humana es tal que a menos que un aspecto de la conducta satisfaga algún criterio elemental de racionalidad, ésta no vale como acción. O sea: a menos que haya un propósito de un tipo humano reconocible implícito en la conducta, a menos que el agente sepa lo que está haciendo mediante alguna descripción, y a menos que podamos descubrir algún principio de acción en su conducta, no tenemos en absoluto una acción, sino un mero movimiento corporal, quizás un reflejo, que sólo puede ser explicado en función de otros movimientos corporales, como los de músculos y nervios. La legitimidad de esta aseveración aristotélica se advierte al considerar otro tipo de crítica a su intelectualismo, implicado en las admoniciones de todos aquellos moralistas que consideran la razón como una guía equívoca, por lo que debemos confiar en el instinto o en los sentimientos. Este llamado al sentimiento como guía moral ocupa un lugar central en el período romántico; emerge de nuevo en los tiempos modernos en el llamado a la emoción oscura y visceral propio del período mexicano de D. H. Lawrence, y se expresa en su forma más detestable a través del clamor nazi a pensar con la sangre. Pero estas admoniciones sólo son inteligibles en virtud de que se apoyan en razones, y estas razones generalmente son aseveraciones en el sentido de que el exceso de razonamiento conduce a una naturaleza calculadora e insuficientemente espontánea, y de que inhibe y frustra. En otras palabras, se sostiene que nuestras acciones, en caso de ser el resultado de un cálculo excesivo, mostrarán rasgos indeseables o producirán efectos indeseables. Pero argumentar de esta forma es enfrentarse a Aristóteles en su propio terreno. Implica insinuar que hay algún criterio o principio de acción que no puede manifestarse en una acción deliberada y que, por lo tanto, ésta es en alguna medida irracional. Y razonar de esta manera es estar de acuerdo, y no disentir con las tesis centrales del racionalismo aristotélico.

En todo caso, ¿cree Aristóteles que un acto de deliberación precede a cada acción humana? Es evidente que si piensa esto, cae en una falsedad. Pero no es así. La deliberación sólo precede a los actos que son elegidos (en un sentido especialmente definido de *elegido* que implica deliberación), y Aristóteles dice explícitamente que "no todos los actos voluntarios son elegidos". De acuerdo con la exposición aristotélica sí se infiere que podemos valorar cada acción a la luz de lo que hubiera hecho un agente que deliberara antes de actuar. Pero este agente imaginario tiene que ser, por supuesto, algo más que un agente. Tiene que ser ὁ φρόνιμος, el hombre prudente. Φρόνησις se traduce bien en el latín medieval por *prudentia*, pero mal por nuestra palabra *prudencia*. Posteriores generaciones de puritanos han vinculado la prudencia con el ahorro, y especialmente con el ahorro en asuntos monetarios

(es la "virtud" manifestada en el seguro de vida), y así en el lenguaje actual *prudente* tiene un cierto sabor a "cauto y calculador en interés propio". Pero φρόνησις no tiene ninguna conexión particular con la cautela o con el interés propio. Es la virtud de la inteligencia práctica, de saber cómo aplicar principios generales a las situaciones particulares. No es la capacidad de formular principios intelectualmente, ni de deducir lo que debe hacerse. Es la capacidad de actuar de modo tal que el principio pueda tomar una forma concreta. La prudencia no es sólo una virtud en sí misma: es la clave de todas las virtudes. Sin ella no es posible ser virtuoso. Un hombre puede tener excelentes principios, pero no actuar de acuerdo con ellos. O bien puede realizar acciones justas y valientes sin ser justo o valiente, al actuar, por así decirlo, ante el temor a un castigo. En ambos casos carece de prudencia. La prudencia es la virtud que se manifiesta al actuar en forma tal que la adhesión personal a las demás virtudes queda ejemplificada en las propias acciones.

La prudencia no debe confundirse con la simple facultad de advertir los medios que conducirán a un determinado fin. Aristóteles llama *destreza* a esta facultad particular y sostiene que es moralmente neutral desde el momento en que se encuentra igualmente a disposición del que persigue fines encomiables y del que persigue fines censurables. La prudencia incluye a la destreza: es la destreza del hombre que posee la virtud en el sentido de que sus acciones siempre provienen de un silogismo práctico cuya premisa mayor tiene la forma "Puesto que la finalidad y la mejor cosa que se puede hacer es...". Es una conjunción de la captación del verdadero τέλος del hombre con la destreza. Para Aristóteles, el papel de la inteligencia consiste en enunciar aquellos principios que un hombre cuyas disposiciones naturales son buenas ya habrá seguido inconscientemente con el fin de que sea menos probable que cometamos errores, mientras que el papel de la prudencia consiste en mostrar cómo un principio dado (que siempre tendrá un cierto grado de generalidad) se aplica en una situación dada. Después de todo, por lo tanto, hay un momento de la argumentación en el que Aristóteles choca con irracionalistas como D. H. Lawrence y con Tolstoi. Aristóteles sostiene que una captación explícita y articulada de los principios ayudará a asegurar el tipo adecuado de conducta, mientras que la alabanza de Lawrence a la espontaneidad y la adulación de Tolstoi a las formas de vida campesinas descansan sobre la pretensión de que esa articulación y explicitación de los principios resulta moralmente dañina. Este choque tiene más de una raíz. Aristóteles y Lawrence o Tolstoi están en desacuerdo hasta cierto punto con respecto a lo que es el tipo correcto de conducta, y también están en desacuerdo hasta cierto punto sobre las verdaderas consecuencias

de la articulación de los principios. Pero una vez más se debe advertir que si bien se puede seguir a Lawrence o a Tolstoi sin caer en una inconsistencia, no es posible en forma coherente efectuar una defensa racional explícita y articulada de sus doctrinas. Y el hecho de que tanto Lawrence como Tolstoi manifestaron todo el intelectualismo que condenaron vigorosamente mediante el empleo de sus recursos intelectuales, sugiere que cierto tipo de posición aristotélica es inevitable. Además, sólo cuando somos explícitos y articulados con respecto a los principios podemos indicar claramente los casos en que hemos fracasado en la realización de lo que deberíamos haber hecho. Y en virtud de este argumento tan fuerte en favor de la posición aristotélica podemos sentirnos perplejos ante el hecho de que el fracaso constituya un problema para Aristóteles. Y, sin embargo, así sucede.

Aristóteles parte de la posición socrática examinada en un capítulo anterior según la cual nadie nunca deja de hacer aquello que considera como lo mejor. Si un hombre hace algo, el solo hecho de hacerlo basta para indicar que ha pensado que es lo mejor que puede hacerse. En consecuencia, el fracaso moral es lógicamente imposible. Según Aristóteles, esto va contra los hechos. Sin embargo, la no realización por parte de los hombres de aquello que creen que deben hacer constituye todavía para Aristóteles un problema. Sus explicaciones son diversas. Es posible que una persona sepa, por ejemplo, lo que debe hacer, en el sentido de estar comprometida con un principio de acción, pero que ignore su principio porque no ejercita sus poderes cognoscitivos, como puede suceder cuando un hombre está ebrio, o loco, o dormido. Así, un hombre en estado de arrebato puede hacer lo que en cierto modo sabe que no debe hacer. O un hombre puede no reconocer una ocasión como apropiada para la aplicación de uno de sus principios. Pero lo que necesitamos poner de relieve aquí no es la suficiencia de las explicaciones aristotélicas. Podemos mostrar una amplia gama de diferentes clases de casos en los que hay una brecha entre lo que un agente profesa y lo que hace. Lo interesante, sin embargo, es el hecho de que Aristóteles, que en esto se acerca mucho a Sócrates, considera que hay algo especial que tiene que ser explicado en los hechos de la debilidad o el fracaso moral, y que tal debilidad o fracaso constituye un problema. Nos encontramos con la firme sugestión de que la suposición inicial de Aristóteles es que los hombres son seres racionales en un sentido mucho más fuerte que el que le hemos atribuido hasta ahora. Pues se insinúa que si los hombres siempre hicieran lo que consideran mejor, no habría nada que explicar. Sin embargo, una explicación de los hombres como agentes que sólo introduzca los hechos de la debilidad y del fracaso mediante una suerte de pensamiento secundario o posterior, seguramente será defectuosa. Los deseos humanos no son im-

pulsos directos hacia metas carentes de ambigüedad al modo de los instintos e impulsos biológicos. Los deseos tienen que recibir meta, los hombres tienen que ser preparados para alcanzarlas, y la finalidad de contar con principios consiste en parte en revelar y diagnosticar el fracaso en el intento de alcanzarlas. Así, la falibilidad es un carácter central y no periférico de la naturaleza humana. El retrato de Jesús en los Evangelios necesita de las tentaciones en el desierto y de la tentación del Getsemaní con el fin de que se nos muestre, al menos en la intención de los autores, no meramente un hombre *perfecto*, sino un *hombre* perfecto.

La renuente admisión aristotélica de la falibilidad se vincula no sólo con una ceguera filosófica hacia la importancia de esta característica humana, sino también con una actitud moral hacia la prosperidad de un tipo que sólo puede considerarse como afectado. Esto se advierte claramente en el curso de su exposición sobre las virtudes. La enumeración aristotélica de las virtudes se divide claramente en dos partes, separación que obviamente no ha sido percibida por el mismo Aristóteles. Por una parte hay rasgos como la valentía, el refrenamiento, y la afabilidad, a los que es difícil concebir como no valorados en cualquier comunidad humana. Aun éstos, por supuesto, se ordenan en una escala. En un extremo de la escala se encuentran las normas y rasgos que no podrían ser repudiados totalmente en cualquier sociedad humana, porque ningún grupo en el que estuvieran ausentes entraría dentro del concepto de una sociedad. Esto cae dentro de la lógica. Cuando viajaron alrededor del mundo, los antropólogos de la época victoriana informaron sobre la repetición de ciertas normas en todas las sociedades como una generalización empírica, al igual que un especialista en anatomía comparada podría informar acerca de semejanzas en la estructura de los huesos. Pero considérese el caso de la expresión de la verdad. La posesión de un lenguaje es una condición lógicamente necesaria para que un grupo de seres sea reconocido como sociedad humana. Y es una condición necesaria para la existencia del lenguaje que haya reglas compartidas, y reglas compartidas de tal tipo que siempre pueda suponerse una intención de decir que lo que es, es. Pues si no contáramos con esta suposición, cuando alguien dice que está lloviendo, lo afirmado no nos comunicaría nada en absoluto. Pero esta suposición, necesaria para que el lenguaje sea significativo, sólo es posible donde la expresión de la verdad sea una norma socialmente aceptada y reconocida. La mentira misma sólo puede existir en los casos en que se presume que los hombres esperan que se diga la verdad. Donde no existe una expectativa semejante desaparece también la posibilidad del engaño. Por lo tanto, el reconocimiento de una norma de expresar la verdad y de una virtud de la honestidad está inscripta

en el concepto de una sociedad. Otras virtudes, aunque no lógicamente necesarias para la vida social, evidentemente son necesarias causalmente para el mantenimiento de esta vida, en virtud de que ciertos hechos muy difundidos y elementales acerca de la vida humana y su medio son lo que son. Así, la existencia de la escasez material, de los peligros físicos y de las aspiraciones competitivas ponen en juego tanto la valentía como la justicia o equidad. Ante hechos semejantes, estas virtudes parecen pertenecer a la forma de vida humana como tal. Además, el reconocimiento de otras virtudes resulta inevitable en cualquier sociedad en la que se advierte una cierta difusión de deseos humanos. Puede haber excepciones, pero en realidad serán muy raras. En consecuencia, la afabilidad es en general una virtud humana, aunque ocasionalmente podemos encontrarnos con gente como los dobuanos, cuyo mal carácter puede hacer que no la consideren como tal. Pero hacia el otro extremo de la escala hay virtudes más o menos optativas, por así decirlo, que pertenecen a formas sociales particulares y contingentes, o que caen dentro del ámbito de la elección puramente individual. Las virtudes no aristotélicas y cristianas del amor a los enemigos y de la humildad, con la práctica de ofrecer la otra mejilla, pertenecen, al parecer, a la última categoría, mientras que la virtud inglesa y mucho más aristotélica de ser un "caballero" cae dentro de la primera. Aristóteles no advierte estas diferencias; y por eso encontramos lado a lado en su enumeración virtudes que difícilmente dejarían de ser reconocidas como tales y pretendidas virtudes que no son fácilmente comprensibles fuera del propio contexto social de Aristóteles y de las preferencias de éste dentro de ese contexto.

Las dos virtudes aristotélicas que atraen nuestra atención al respecto son las del "hombre de alma noble" (*μεγαλόμυχος*) y de la justicia. El hombre de alma noble "pretende mucho y merece mucho". Para Aristóteles, pretender menos de lo que se merece es un vicio, en la misma forma en que lo es un exceso en las pretensiones. El hombre de alma noble pretende y merece mucho particularmente en relación con el honor. Y como el hombre de alma noble es el que más merece, tiene que tener también todas las demás virtudes. Este modelo es en extremo orgulloso. Desprecia los honores ofrecidos por la gente común, y es benigno con los inferiores. Devuelve los beneficios que recibe con el fin de no encontrarse ante una obligación, y "cuando devuelve un servicio lo hace con interés, porque así el benefactor original se convierte a su vez en beneficiario y deudor". Expresa sus opiniones sin temores ni parcialidades, porque tiene una pobre opinión de los demás y no se preocupa por disimular su opinión. Se expone a pocos peligros, porque hay pocas cosas que valora y desea alejarlas de todo daño.

Aristóteles no atribuye al hombre de alma noble ningún sentimiento

de su propia falibilidad en la medida en que lo concibe como carente de defectos. Las actitudes características del hombre de alma noble exigen una sociedad de superiores e inferiores en la que pueda exhibir su particular condescendencia. Es esencialmente un miembro de una sociedad de desiguales, y en este tipo de sociedad se basta a sí mismo y es independiente. Se entrega a un gasto conspicuo, porque "le gusta poseer cosas hermosas e inútiles, en cuanto son los mejores indicios de su independencia". Camina lentamente, tiene una voz grave, y una forma deliberada de expresión. No da importancia a nada, y sólo comete un agravio intencionalmente. Se encuentra muy cerca del caballero inglés.

Este cuadro aterrador de la cima de la vida virtuosa tiene una contraparte igualmente penosa en un aspecto de la exposición aristotélica sobre la justicia. Muchas afirmaciones de Aristóteles sobre la justicia son iluminadoras y están lejos de objeciones. Distingue entre la justicia distributiva —la equidad— y la justicia correctiva implicada en la reparación de un daño causado, y define a la justicia distributiva en función del justo medio: "Cometer una injusticia es tener más de lo que se debe, y padecerla es tener menos de lo que se debe." La justicia es el justo medio entre cometer la injusticia y padecerla. Cuando Aristóteles se opone al uso de δίκαιος con el significado de "justo" o "recto", o bien de "acorde con las leyes", afirma sin fundamentar su aseveración que aunque todo lo ilegal es injusto, todo lo injusto es ilegal. La disposición de Aristóteles a creer que las leyes positivas en los estados existentes pueden variar algo más que marginalmente en relación con lo que es justo y recto, es menos evidente en la *Ética* que en la *Política*.[10] "Las leyes tienden al interés común de todos, o al interés de quienes ocupan el poder determinado de acuerdo con la virtud o de alguna manera similar; por lo tanto, podemos llamar justo en cierto sentido a todo lo que genera o mantiene la felicidad o los componentes de la felicidad de la comunidad política." Aristóteles describe luego la ley como si prescribiera la virtud y prohibiera el vicio, excepto en los casos en que ha sido promulgada en forma negligente. Y esto debe recordarnos la complacencia de Aristóteles con la situación social existente. Quizá no sea accidental que crea también que algunos hombres son esclavos por naturaleza.

Por contraste, Aristóteles parece mejorar en su inclusión de la amistad entre las necesidades del hombre que alcanza o está a punto de alcanzar el bien. Distingue las variedades de la amistad —entre iguales y desiguales, basada en un placer compartido, en la utilidad mutua o en una virtud común— y presenta un catálogo típico, cuyos pormenores

[10] *Ética a Nicómaco*, 1130 b; *Política*, 1277 b.

quizás interesan menos que la presencia misma de este examen. Pero la autosuficiencia del hombre ideal aristotélico afecta y deforma profundamente su exposición de la amistad. Pues su catálogo de las clases de amigos presupone que siempre podemos formular las preguntas: "¿Sobre qué se basa esta amistad?" y "¿En virtud de qué existe?" No queda lugar, por lo tanto, para ese tipo de relación humana con respecto a la cual está fuera de cuestión la indagación de sus fundamentos o finalidades. Tales relaciones pueden ser muy distintas: el amor homosexual de Aquiles por Patroclo, o de Alcibíades por Sócrates; la devoción romántica de Petrarca por Laura; la fidelidad matrimonial de Tomás Moro y su esposa. Ninguno de estos casos podría incluirse en el catálogo aristotélico: Aristóteles no da importancia al amor personal frente a la verdad, afabilidad o utilidad de la persona. Y podemos comprender por qué si recordamos al hombre de alma noble. Éste admira todo lo bueno, y lo admirará también en los demás. Pero carece de necesidades, y es reservado en su virtud. Por eso la amistad será siempre para él una especie de sociedad de admiración moral mutua, y ésta es precisamente la amistad que describe Aristóteles. Y esto ilumina nuevamente el conservadorismo social de Aristóteles. ¿Cómo podría haber una sociedad ideal para un hombre cuyo ideal está tan centrado en el yo como en el caso de Aristóteles?

Para Aristóteles, por supuesto, el ejercicio de la virtud no es un fin en sí mismo. Las virtudes son disposiciones que salen a relucir en los tipos de acción que manifiestan la excelencia humana. Pero las incitaciones a la virtud, a la valentía, a la nobleza de alma y a la liberalidad no nos dicen lo que tenemos que hacer en el sentido de indicarnos una meta; más bien nos dicen cómo debemos comportarnos en la persecución de nuestra meta, cualquiera que ella sea. Pero, ¿cuál debería ser esa meta? Tras todas estas afirmaciones, ¿en qué consiste la εὐδαιμονία? ¿Cuál es el τέλος de la vida humana? Una exigencia que Aristóteles considera con inmensa seriedad, pero que finalmente rechaza, es la del placer. En relación con este tema tiene que luchar contra dos tipos de oponentes. Espeusipo, que fue el inmediato sucesor de Platón en la dirección de la Academia, había sostenido que el placer no era de ninguna manera un bien. Eudoxo, el astrónomo, que también había sido discípulo de Platón, afirmó, por lo contrario, que el placer era el supremo bien. Aristóteles quiso negar la posición de Espeusipo sin quedar expuesto a los argumentos de Eudoxo. Su defensa de la bondad del placer, o al menos de la bondad de ciertos placeres, constituye en parte una refutación de la posición de Espeusipo. Sostener, por ejemplo, que los placeres son malos porque algunos son perjudiciales para la salud es lo mismo que sostener que la salud es un mal porque a veces el anhelo de salud entra en conflicto con el

anhelo de riqueza. En forma más positiva, Aristóteles señala el hecho de que todos buscan el placer como una evidencia de que es bueno, y presenta otro argumento en el sentido de que el placer se siente en lo que denomina actividad no obstruida. Todos sienten placer en la actividad no obstruida; todos desean que sus actividades no se vean obstruidas; por lo tanto, todos deben considerar el placer como un bien. Pero, de hecho, el placer aparece como común a todas las formas de actividad, y como el único factor común a todas: Aristóteles se encuentra por momentos en una posición cercana a la de Eudoxo, y algunos comentaristas han sostenido que ésta es la posición que adopta en el libro VII de la *Ética*. Pero en todo caso, en el libro X, presenta argumentos contrarios a la posición de Eudoxo, aunque incluso aquí se siente evidentemente perplejo ante la relación existente entre el placer y el τέλος de la vida humana. La razón de su perplejidad resulta clara. El placer satisface evidentemente algunos de los criterios que debe satisfacer cualquier cosa que quiera desempeñar el papel de τέλος, pero hay otros que no llega a satisfacer. Sentimos placer en lo que hacemos bien (nuevamente la actividad no obstruida), y así sentir placer en una actividad es un criterio de que se la realiza tal como se desea, y de que se alcanza el τέλος de esa acción. Un τέλος debe ser un motivo para actuar, y la obtención de placer es siempre un motivo para actuar, aunque no siempre sea decisivo en última instancia. El placer no sólo es anhelado también por casi todos, y por eso parece ser un τέλος universal, sino que no puede ser un medio para otra cosa. No buscamos el placer en virtud de algo ulterior que pueda obtenerse de él. Al mismo tiempo, el placer tiene características que se oponen a la naturaleza de un τέλος. No completa o termina una actividad; es decir, el placer que sentimos al hacer algo no es un signo de que hayamos alcanzado nuestra meta y que, por lo tanto, tengamos que detenernos. Más bien, la obtención de placer constituye un motivo para continuar con la actividad. Además, no hay acciones particulares o conjuntos de acciones que puedan prescribirse como formas de llegar al placer. El placer surge de muchos tipos diferentes de actividades, y decir que el placer es el τέλος no nos daría nunca por sí mismo un motivo para elegir uno de esos tipos de actividad y desechar a los demás. Pero ésta es precisamente la función de un τέλος. Y, finalmente, el placer que sentimos en una actividad no puede ser identificado con independencia de la actividad misma: disfrutar o sentir un placer al hacer algo no es hacer algo y tener a la par la experiencia de otra cosa que es el placer. Disfrutar de un juego no es jugarlo y, además, experimentar ciertas sensaciones que constituyen, por así decirlo, el placer. Disfrutar de un juego es simplemente jugar bien y no distraerse, es decir, estar, como se dice, totalmente sumido en el juego.

Por eso no podemos separar el placer como un τέλος externo a la actividad, con respecto al cual ésta es un medio. El placer —como señala Aristóteles en una frase memorable pero poco provechosa— sobreviene al τέλος "como la lozanía en las mejillas de la juventud".

Pero si hay distintas actividades y distintos placeres, ¿a qué actividades hemos de dedicarnos? A las actividades del hombre bueno. Pero, ¿cuáles son éstas? "Si la felicidad consiste en la actividad acorde con la virtud, es razonable que sea la actividad acorde con la más alta virtud, y ésta será la virtud de lo que es mejor en nosotros." Lo mejor en nosotros es la razón, y la actividad característica de la razón es la θεωρία, ese razonamiento especulativo que se ocupa de las verdades inmutables. Esa especulación puede ser una forma de actividad continua y placentera, y en el lenguaje directo de Aristóteles es "la más placentera". Es una ocupación que se basta a sí misma y no tiene consecuencias prácticas, de modo que no puede ser un medio para otra cosa. Es una actividad para los momentos de ocio y de paz, y en los momentos de ocio hacemos las cosas en virtud de sí mismas, porque los negocios tienen por finalidad el ocio y la guerra tiene por finalidad la paz. Como se refiere a lo inmutable e intemporal, se ocupa, ante todo, de lo divino. Aristóteles sigue a Platón y a gran parte del pensamiento griego en su identificación de la inmutabilidad con la divinidad.

Así, sorprendentemente, el fin de la vida humana es la contemplación metafísica de la verdad. El tratado que comenzó con un ataque a la concepción platónica de la Forma del bien termina en una posición no muy lejana a esa misma actitud de desprecio por lo meramente humano. Los bienes exteriores sólo son necesarios hasta cierto límite, y sólo se exige una riqueza moderada. Así, toda la vida humana alcanza su más alto nivel en la actividad de un filósofo especulativo que dispone de una entrada razonable. La trivialidad de la conclusión no puede ser más clara. ¿Por qué se llega a este resultado? Una clave puede encontrarse en el concepto aristotélico de autosuficiencia. Las actividades de un hombre en sus relaciones con los demás están subordinadas finalmente a esta noción. El hombre puede ser un animal social y político, pero su actividad social y política no es lo fundamental. Pero, ¿quiénes pueden vivir con este grado de ocio y de riqueza, y desentenderse hasta tal punto de los asuntos ajenos al propio yo? Es evidente que muy pocas personas. Sin embargo, Aristóteles consideraría que esto no constituye una objeción: "Pertenece a la naturaleza de la mayoría el moverse por temor y no por un sentimiento de honor, el abstenerse de lo malo no en virtud de su vileza, sino por temor a las penalidades; porque al vivir de acuerdo con sus emociones, persiguen los placeres adecuados y los medios para llegar a estos placeres, y evitan los dolores opuestos, pero no tienen siquiera un concepto del noble

fin del verdadero placer, ya que nunca lo han probado." Por lo tanto, Aristóteles infiere que nunca podrían ser atraídos o transformados por la especulación ética. El tono es similar al de las *Leyes* de Platón.

El auditorio de Aristóteles consiste en una pequeña minoría ociosa. Ya no nos enfrentamos con un τέλος de la vida humana como tal, sino con el τέλος de una forma de vida que presupone un cierto tipo de orden social jerárquico y también una visión del universo en la que el reino de la verdad intemporal es metafísicamente superior al mundo humano del cambio, la experiencia sensible y la racionalidad ordinaria. Todo el esplendor conceptual de Aristóteles, manifestado en el curso de la argumentación, cae finalmente en una apología de esta forma de vida humana extraordinariamente estrecha. Inmediatamente surgirá la objeción de que así juzgamos a Aristóteles sobre el fondo de nuestros propios valores, y no en relación con los suyos. Se cometería el error de un anacronismo. Pero eso no es verdad. Sócrates ya había presentado otro conjunto posible de valores tanto en sus enseñanzas como en su vida, y la tragedia griega ofrece otras posibilidades diferentes. La posición aristotélica no se debe a la falta de conocimiento de puntos de vista alternativos sobre la vida humana. Por lo tanto, ¿cómo hemos de comprender esta unión en la *Ética* de la penetración filosófica con el oscurantismo social? Para responder a esta pregunta debemos contemplar la obra de Aristóteles dentro de una perspectiva más amplia.

8

Posdata a la ética griega

La división del trabajo y la diferenciación de las funciones en las sociedades primitivas produce un vocabulario en el que se describe a los hombres en términos de los roles que desempeñan. Esto conduce al uso de palabras valorativas, porque cualquier papel puede ser desempeñado bien o mal, y cualquier forma habitual de conducta puede ser acatada o desobedecida. Pero la valoración en un sentido más amplio sólo es posible cuando la conducta y los roles tradicionales se comparan con otras posibilidades, y la necesidad de una elección entre los viejos y nuevos modos se convierte en un hecho de la vida social. No resulta sorprendente, por lo tanto, que *bueno* y sus análogos adquirieran una variedad de usos durante la transición de la sociedad que era portadora de los poemas homéricos a la sociedad de la ciudad-estado del siglo v, y que en las décadas siguientes los hombres reflexionaran sobre esos usos teniendo conciencia del problema. La ética filosófica griega difiere de la filosofía moral posterior en formas que reflejan la diferencia entre la sociedad griega y la sociedad moderna. Los conceptos de deber y responsabilidad en el sentido moderno sólo aparecen en germen o marginalmente; los de la bondad, la virtud y la prudencia ocupan una posición central. Los papeles respectivos de estos conceptos dependen de una diferencia central. En general, la ética griega pregunta: "¿Qué he de hacer para vivir bien?" Por su parte, la ética moderna pregunta: "¿Qué debo hacer para actuar correctamente?" Y formula esta pregunta en una forma tal que actuar correctamente es algo muy distinto de vivir bien. H. A. Prichard,[20] filósofo de Oxford y escritor muy compenetrado con el espíritu ético moderno, pudo acusar a Platón de caer en el error simplemente por su intento de justificar la justicia. Pues justificar la justicia implica mostrar que es más provechosa que

20 "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?", en *Mind* (1912); reimpreso en *Moral Obligation*.

la injusticia, y que nos conviene ser justos. Pero si hacemos lo justo y lo correcto en consideración con nuestras conveniencias, no lo hacemos —y Prichard da esto casi por supuesto— porque se trate de lo justo y lo correcto. La moralidad no puede tener, por cierto, ninguna justificación exterior a sí misma: si no hacemos lo correcto en virtud de sí mismo, sea que nos convenga o no, no estamos obrando correctamente.

La suposición efectuada por Prichard es que la noción de lo que nos conviene, de lo que nos resulta provechoso, es lógicamente independiente del concepto de lo que es justo y correcto en nuestras acciones. La identificación de lo provechoso con lo justo constituye, en lo que se refiere a la ética, una mera coincidencia y un accidente feliz. Hacer lo que queremos y lograr lo que queremos es algo muy distinto de hacer lo que debemos. Pero Prichard no comprende aquí el verdadero sentido de las afirmaciones platónicas y de las implicaciones del vocabulario moral griego que Platón usa. El vocabulario moral griego no está construido de tal manera que los objetos de nuestros deseos y nuestras metas morales sean necesariamente independientes. Obrar bien y vivir bien se encuentran enlazados en una palabra como εὐδαίμων. De consideraciones puramente lingüísticas como ésta no se puede inferir, por supuesto, nada sustancial. Todavía queda por preguntar si es la ética moderna la que aclara una distinción válida que el vocabulario moral griego no llegó a advertir, o bien si es la ética griega la que se rehúsa a efectuar distinciones falsas y desorientadoras. Una forma de contestar esta pregunta sería la siguiente:

La ética se preocupa por las acciones humanas. Las acciones humanas no son meros movimientos corporales. Actos ejecutados mediante movimientos corporales muy diversos pueden identificarse como casos de la misma acción humana: los movimientos implicados en el acto de agitar la mano y los implicados en el acto de extender una bandera pueden ser a la vez ejemplos de la acción de dar la bienvenida a alguien. Y podemos considerar idénticos movimientos corporales que ejemplifican acciones muy diferentes: el movimiento de las piernas puede ser parte de la acción de correr una carrera o de la de huir en una batalla. Si esto es así, ¿cómo se puede determinar que una conducta dada es una acción o parte de una secuencia de acciones, y no un mero movimiento corporal? La respuesta sólo puede encontrarse en la indicación de que sirve a un propósito que constituye una parte o la totalidad de la intención que tiene el agente al realizar su acción. Más aún: el propósito del agente sólo puede hacerse inteligible como expresión de sus deseos y finalidades.

Considérese ahora cómo la ética poskantiana subraya el contraste entre el deber y la inclinación. Si las acciones se vuelven inteligibles

de las palabras, pero quizás destinadas también en parte a evitar las en función de la persecución de los deseos, si se considera que los deseos ofrecen motivos para las acciones, éstas no resultan de un cumplimiento del deber. Por lo tanto, cuando cumplo con mi deber, lo que hago no puede ser exhibido como una acción humana comprensible en la forma en que lo son las acciones humanas ordinarias. Así, la búsqueda del deseo se convierte en una esfera aparte sin vinculación con otros aspectos de la vida humana. Un autor como Prichard respondería que esto es cierto, y que suponer lo contrario sería un error. Pero ahora podemos acercarnos con mayor provecho a la posición de Prichard desde otro ángulo, e indicar sus raíces históricas. Si hacemos esto, observaremos una atenuación gradual del concepto de deber y de los conceptos afines, que presenta un progreso a partir de la noción de deber como exigencia de desempeñar un papel específico, cuyo cumplimiento sirve a un propósito íntegramente comprensible como expresión de deseos humanos normales (por ejemplo, los deberes del padre, del marino, o del médico). El próximo paso quizá sea el concepto de deber como algo que el individuo tiene que hacer cualesquiera que sean sus deseos privados; y finalmente, llegamos a un concepto de deber divorciado totalmente del deseo. Si no pudiéramos explicar históricamente el concepto de deber de Prichard, creo que nos encontraríamos muy cerca de la posición de los antropólogos que descubren una palabra nueva incomprensible, como, por ejemplo, *tabú*, término enigmático porque, al parecer, no quiere decir simplemente "prohibido", sino que da una razón de la prohibición sin que quede en claro cuál es. Así, cuando alguien como Prichard dice que es nuestro "deber" hacer algo, no nos dice solamente que lo hagamos, como si expresara el mandato "Haz esto", sino que aparentemente nos da una razón para ello. En consecuencia, así como podemos preguntar a los polinesios por qué debemos abstenernos de hacer algo a causa de que es tabú, podríamos preguntarle a Prichard la razón por la que debemos hacer algo si se trata de nuestro deber. Y en ambos casos la respuesta sería similar, e igualmente incomprensible: "Porque es tabú", "Porque es vuestro deber". La falta de conexión con nuestras metas, propósitos y deseos nos hace caer finalmente en lo ininteligible. Sin embargo, el concepto que Prichard elucida es de uso común. " '¿Por qué debo hacer eso?' 'Simplemente debes hacerlo' " no es una forma desusada de diálogo moral en la sociedad moderna. Por eso la elucidación filosófica plantea interesantes problemas sobre el papel de los conceptos en nuestra vida social. Pero en este momento, en lugar de dedicarnos a ellos, debemos retornar a los griegos. El punto decisivo para lo que viene es que quizá resulte ahora más claro *por qué* no podíamos emplear los términos morales que expresan el concepto moderno de deber al traducir los

términos morales griegos: éstos mantienen la conexión con el vocabulario del deseo en función del cual pueden hacerse comprensibles.

La función de los términos valorativos en griego consiste en calificar las diferentes posibilidades de conducta de acuerdo con nuestros deseos, pero, ¿de acuerdo con qué deseos? Tanto Platón como Aristóteles critican el simple análisis sofista de los deseos humanos. Tenemos que preguntarnos no sólo acerca de lo que queremos ocasionalmente ahora, sino acerca de lo que queremos querer a la larga y fundamentalmente. Y esto implica una descripción del hombre, explicitada en formas diversas por Platón y Aristóteles, y en la que ciertas satisfacciones son objetivamente más altas que otras. El uso de la palabra *objetivamente* implica la existencia de un criterio no elegido e impersonal. Y, ¿cuál es esta norma? Se infiere que hay un criterio semejante del hecho de que se consideran comprensibles preguntas como: "¿Cuál es el bien para el hombre?", o simplemente: "¿Qué es bueno para el hombre?" A menos que haya algún criterio que permita juzgar todas las respuestas posibles, éstas se encontrarán a un mismo nivel y la pregunta dejará de tener sentido. No se infiere, por supuesto, que tiene que existir un criterio (o criterios) de este tipo, sino que la pregunta y el criterio se sostienen o caen juntos. El trascendentalismo de Platón proviene en parte de haber percibido esta situación. Él cree que debe haber un criterio. No puede derivarse de las estructuras e instituciones sociales existentes, porque usamos nuestros conceptos valorativos para criticarlas. No puede derivarse tampoco de nuestros deseos tal como son, porque usamos nuestros conceptos valorativos para criticarlos y calificarlos. Por eso es fácil llegar a la conclusión de que debe derivarse de un orden que existe aparte de la vida humana. Si Platón considera trascendente el criterio, Aristóteles lo ve incorporado a un tipo particular de prácticas y organización social. Ambos suponen que si el encadenamiento de justificaciones constituido por respuesta a las preguntas sobre el bien que conviene a los hombres ha de ser una cadena de argumentos racionales, sólo puede haber un único encadenamiento semejante y debe haber un punto esencial en el que llega a una conclusión final (la visión de la Forma del bien o la contemplación eudemonista). Por supuesto, esto es un error, y un error en el que caen Platón y Aristóteles porque no comprenden las condiciones que deben satisfacerse para disponer del tipo de criterio cuya existencia ellos dan por supuesta, aun cuando a veces duden acerca de su naturaleza precisa.

Si considero racional una forma de investigación, presupongo que existe algún criterio para determinar si las respuestas a sus preguntas son correctas o incorrectas. Al hablar de un criterio me refiero a una norma que el individuo no puede aceptar o rechazar a su gusto y elección. Puede rechazar un criterio dado con fundamentos racionales, como

el de que un criterio más fundamental o de aplicación más general acarrea su falsedad; o bien puede considerar incomprensible un criterio propuesto, después de un examen más minucioso. Consideremos dos ejemplos de índole diversa.

La aritmética es una disciplina racional porque sigue ciertas reglas. Las reglas que gobiernan a las operaciones aritméticas simples nos permiten determinar si la respuesta a una suma dada es correcta o incorrecta. Cualquiera que comprende el significado de las palabras *uno, dos, más, es igual a,* y *tres,* no tiene opción en cuanto a admitir o no la verdad de "uno más dos es igual a tres". Pero para que haya un acuerdo sobre el significado de las palabras en cuestión debe existir la costumbre socialmente establecida de contar. Podemos imaginarnos una tribu que carece de conceptos numéricos porque sus miembros no acostumbran contar. No quiero decir con esto que la numeración como práctica social enseñable sea lógicamente anterior a la posesión de los conceptos numéricos, pues el mismo acto de contar presupone a su vez esta posesión. Pero sólo puedo invocar una regla para resolver una cuestión aritmética controvertida en una comunidad en la que los conceptos numéricos sean inteligibles, y sólo serán inteligibles cuando la numeración sea una costumbre establecida y reconocida.

Obsérvese ahora la similitud existente, al menos en este respecto, entre los términos valorativos y los aritméticos. Estamos más acostumbrados a considerar a la aritmética como disciplina racional, que a la crítica del fútbol y del críquet, o del ajedrez y del bridge. (Esto se debe en parte al hecho de que en nuestro estudio de la cultura griega generalmente exageramos el valor de Platón y subestimamos a los Juegos Olímpicos, de los que podríamos informarnos por medio de Luciano. Platón considera la "gimnasia" y los juegos como meros medios para un fin; como partes de una disciplina educativa cuyo objetivo se encuentra en un producto final de especie muy diferente. Ésta es también la doctrina de ciertas escuelas inglesas, para las que el objetivo de los juegos es la formación del "carácter".) Pero un estudio de los conceptos empleados en la crítica de los juegos, en sí mismos, es filosóficamente reveladora, incluso con respecto a Platón. Las preguntas que se refieren a si un bateador es bueno y en qué medida lo es, se comprenden porque hay criterios establecidos: variedad de golpes, capacidad para improvisar, fibra moral en las crisis. Contamos con estos criterios porque tenemos criterios, en general, en relación con el éxito y con el fracaso en críquet y, en particular, en relación con el desempeño de un bateador, y el hecho de ganar un partido no constituye, por supuesto, el único criterio. La forma de ganarlos también tiene importancia. Pero estos criterios sólo pueden ser invocados porque hay usos establecidos con respecto a los juegos, y sólo pueden invocarlos aquellos que par-

ticipan de la vida social en la que esos usos se encuentran establecidos. Piénsese en seres que no comparten el concepto de un juego y que por eso no pueden adquirir el criterio pertinente. Sólo podrían darse cuenta de que la palabra *bueno* se usa generalmente en contextos en los que se indica una aprobación de cierto tipo. Sus filósofos elaborarían naturalmente teorías sobre el significado de *bueno* en el sentido de que su uso sirve para expresar aprobación. Y estas teorías no comprenderían necesariamente gran parte de la cuestión.

En la ética griega ocurre algo similar a esta situación imaginaria. Comenzamos con una sociedad en la que el uso de las palabras valorativas se encuentra limitado por la noción de cumplimiento del papel socialmente establecido. Podemos imaginar ciertamente una sociedad en la que esto sea una verdad mucho más firme que en aquellas sociedades imaginarias o reales, representadas o reflejadas en los poemas homéricos. En este caso, los sustantivos y verbos, a los que se unen los adjetivos y adverbios valorativos, serían invariablemente aquellos que nombran papeles y actividades vinculadas con el desempeño de los papeles. En consecuencia, todos los usos de *bueno* pertenecerán a esa clase de adjetivos, cuyo significado y fuerza dependen del significado del sustantivo o frase nominal a que se unen. Podemos comprender esta clase contraponiéndola a la clase de adjetivos cuyo significado y fuerza no están sujetos a esa dependencia. Tal es el caso, por ejemplo, de las palabras que se refieren a colores. Podemos quitarles todo sentido al aplicarlas a un sustantivo o frase nominal que no les otorga ningún sentido si se emplea con su significado normal (por ejemplo: "número racional rosado"); pero cuando se aplican a un sustantivo de manera tal que forman una frase significativa, su significado es independiente del sustantivo. Por eso puedo en casos semejantes deducir válidamente de "Esto es un XY", tanto "Esto es un X" como "Esto es un Y". (Así, de "Esto es un libro rojo" se infiere que "Esto es rojo" y que "Esto es un libro".) Pero hay también adjetivos con respecto a los cuales no se da esta situación: su fuerza depende del significado del sustantivo particular al que se aplican, porque el significado de éste altera y determina los criterios de aplicación correcta del adjetivo. Tal es el caso de *bueno* en los usos que se vinculan con el desempeño de un papel. Los criterios para la aplicación correcta de las expresiones "buen pastor", "buen general" y "buen flautista" son determinados por los criterios para la aplicación de las expresiones *pastor*, *general* y *flautista*. Al aprender a describir la vida social también aprendemos a valorarla. Además, hay una variedad de usos de *bueno* en los que pueden encontrarse esos criterios impersonales y objetivos: "bueno en" en relación con las habilidades y "bueno para" en relación con medicinas o instrumentos, constituyen dos ejemplos. En una sociedad limitada a es-

tos usos todas las valoraciones consistirían en una aplicación de criterios frente a los cuales el individuo no tiene una libertad de opción.

Las prácticas valorativas de una sociedad semejante son similares a las de aquellos que critican las actuaciones en un partido. En ambos casos hay normas aceptadas, y la adquisición del vocabulario necesario para describir y comprender el juego es lógicamente inseparable de la adquisición de esas normas. En ambos casos, el hecho de que las normas son objetivas e impersonales se concilia con los desacuerdos valorativos y aun con los desacuerdos que son incapaces de resolverse. Esto es así porque hay una serie de criterios en función de los cuales juzgamos las actuaciones y las demostraciones de capacidad, y no un único criterio para cada papel o habilidad. Así, al valorar a un bateador podemos diferir en la importancia que asignamos a la capacidad de improvisación frente a la posesión de un golpe particular, y al valorar a un general podemos diferir en la importancia que asignamos a la capacidad para organizar líneas de abastecimiento frente al brillo táctico en el campo de batalla.

Así como en el caso de las críticas a los juegos pudimos imaginar un grupo social en el que el uso de las palabras valorativas se hubiera perdido, también podemos imaginar una sociedad en la que los roles tradicionales ya no existen y los consiguientes criterios valorativos ya no se emplean, aunque sobrevivan las palabras valorativas. En ambos casos, todo lo que queda de la valoración es el sentimiento de aprobación vinculado con las palabras. Las palabras comienzan a usarse como signos de que el hablante individual está indicando sus gustos, preferencias y elecciones. Si concebimos el análisis filosófico como un análisis de la forma en que se usan de hecho los diferentes conceptos en el lenguaje ordinario, como un estudio de los rasgos lógicos del *modo de uso*, bien podríamos caer en este punto en una trampa interesante. Pues, si insistiéramos en considerar como significado de la palabra *bueno* sólo a aquellos rasgos que están presentes en cada ocasión de su uso, llegaríamos naturalmente a la conclusión de que el significado esencial de la palabra se obtiene estableciendo su función de alabar, o de expresar aprobación, o de indicar elección o preferencia, etc., y de que su asociación con criterios de tipo impersonal y objetivo es un hecho secundario, contingente y accidental. O podríamos caer en la trampa opuesta de suponer que, como la palabra *bueno* sólo se emplea en forma inteligible en muchos casos típicos si se la aplica de acuerdo con criterios impersonales y objetivos, todos los usos en que se aleja de tales criterios no tienen la suficiente importancia como para ser tomados en serio. Sin embargo, a menos que veamos estos dos usos como dos fases sucesivas de una narración histórica, no comprenderemos gran parte del sentido de la palabra *bueno*. Cuando hablo de una narración

histórica me refiero a una en que lo ulterior no se comprende hasta que se cuenta con lo anterior, y en que no se comprende lo anterior hasta que se advierte a lo ulterior como una consecuencia posible de lo que había sucedido antes. El uso de la palabra *bueno*, cuando se la emplea sólo o primariamente como una expresión de aprobación o elección, no puede comprenderse excepto como supervivencia de un período en que su uso estaba gobernado por criterios de tipo impersonal y ajenos a toda elección, porque no tiene ningún uso o función que la distinga de un simple imperativo o expresión de aprobación. La afirmación de que algo es bueno no diferiría de lo expresado cuando alguien dice: "Elija algo de esa clase", o "Ésa es la clase que prefiero". Esta aparente redundancia de *bueno* quizá pueda explicarse indicando sus posibilidades propagandísticas. El uso de la palabra *bueno* en realidad no *dice* más que lo expresado por el hombre que anuncia sin rodeos su elección o preferencia, pero una persona puede buscar el medio de dar la impresión de decir más, y al hacerlo atribuir prestigio a su anuncio mediante el empleo de *bueno*. *Bueno* es signo de importancia para las expresiones de elección, de acuerdo con este punto de vista. Pero esta teoría descubre, de hecho, su propia debilidad. ¿Por qué debería llevar esta clase de prestigio? La respuesta sólo puede ser que arrastra consigo una distinción derivada de su pasado, y que sugiere una conexión entre las preferencias y elecciones individuales del hablante y lo que *cualquiera* elegiría, entre *mi* elección y la elección que dictan los criterios pertinentes.

Sería igualmente erróneo, sin embargo, suponer que la palabra *bueno* no podría separarse de los criterios particulares que han gobernado su uso, y seguir siendo todavía inteligible. Lo que confiere a la palabra *bueno* su generalidad es en parte el hecho de que una vinculación con la elección y la preferencia está presente desde el principio. Llamar *bueno* a algo implica decir que cualquiera que quisiera algo de esa clase se sentiría satisfecho con este ejemplo particular. Traemos a escena algo más que nuestra propia elección y preferencia individuales y apuntamos a algo más que nuestra propia elección y preferencia individuales: apuntamos a una norma para la elección. Y en una sociedad en que los papeles tradicionales y la correspondiente valoración tradicional de la conducta se han derrumbado o desaparecido, la consecuencia de los intentos fallidos de usar la palabra *bueno* como simple expresión de una elección o preferencia bien puede ser el intento de restablecer normas para la elección. Y no hay ninguna razón por la que *bueno* no pueda adquirir nuevos criterios de aplicación.

Hasta ahora he tratado de delinear en la argumentación una secuencia histórica ideal. Una secuencia semejante es útil por dos razones diferentes. Pone de manifiesto la conexión entre la inteligibilidad his-

tórica y las relaciones lógicas. No puedo comprender la estructura lógica de una teoría filosófica dada, a menos que comprenda los problemas que tenía la misión de solucionar. Pero en una gran cantidad de casos no puedo esperar una comprensión de cuáles son esos problemas a menos que conozca los problemas planteados por los predecesores filosóficos de la teoría y la forma en que el contexto histórico impone límites a las soluciones de sus problemas. Siempre es posible y generalmente útil abstraer tanto el problema como la solución, la pregunta y la respuesta, del contexto histórico particular y examinar los problemas lógicos sin una excesiva referencia a la historia *real*. (Los filósofos idealistas, y en especial R. G. Collingwood, a veces no llegaron a captar esto, pero lo que consiguieron captar y decir al respecto es más revelador que gran parte de lo que se escribió posteriormente.) Pero, además, como ya lo hemos hecho notar, los conceptos que proporcionan los materiales para la investigación filosófica están sujetos al cambio. Así, lo que puede aparecer al principio en forma engañosa como dos elucidaciones rivales del mismo concepto, entre las que debemos elegir, puede ser considerado de modo más provechoso como dos análisis sucesivos de un concepto en proceso de transformación, entre los que no hay lugar para una elección. Se necesitan ambos y también su interrelación con el fin de no perder de vista la continuidad y el cambio en el concepto.

Además, el análisis de los conceptos en función de secuencias históricas ideales puede ser útil por otro motivo. Al abstraer ciertas características de la secuencia, y darle así un carácter ideal, adquirimos un método para advertir secuencias similares contenidas en procesos históricos muy distintos. Y al advertir similitudes también podemos advertir diferencias. Considérense las semejanzas y diferencias entre lo que sucedió con ἀγαθός en el uso del griego y lo que sucedió con *duty* (deber) en inglés. Así como ἀγαθός se limitó originalmente al desempeño de un papel, lo mismo sucedió con *duty*. Todavía hablamos de los deberes de un policía o de un agente de vigilancia, y en una sociedad en la que la vida moral se concibe completamente en función de la descripción de papeles, los deberes de un padre o de un rey pueden estar tan vigorosamente determinados por la costumbre como los que ahora se determinan por medio de reglamentos. El concepto de "deber" se transforma necesariamente cuando separamos a un hombre de sus papeles, pero lo dejamos todavía con ese concepto. Esta separación es una consecuencia de un cambio suficientemente radical en la estructura social establecida, y no tiene que ocurrirle a toda la sociedad en una forma instantánea y de una vez para siempre. Puede ocurrir en una parte de la sociedad, y sucederá de tal modo que sea modificada por otras creencias morales. De esa manera, para parte de

la sociedad inglesa del siglo XVIII, el concepto de deber se generalizó en asociación con el concepto de vocación. Originalmente encontramos una sociedad con una estructura bien definida de roles y funciones, relacionada con las ocupaciones, y organizada jerárquicamente, y a esta organización corresponde una creencia en diferentes posiciones de la vida hacia las que Dios se complace en convocar a los hombres. Cuando los roles ocupacionales se hacen más importantes, se mantiene la noción de un llamado de Dios, pero no hacia una "posición" determinada. Los deberes vinculados con una ocupación particular son reemplazados por el deber que se tiene con Dios en cuanto se es hombre. El contenido del deber se desdibujará ante una situación semejante. Este tipo de situación proporciona parte del fondo para el tipo de dilema moral examinado en algunas de las novelas de Jane Austen. Sus personajes no pueden concebir la moralidad simplemente en función del desempeño adecuado de un papel bien establecido. Edmund Bertram en *Mansfield Park* puede estar expuesto a la crítica de Mary Crawford por su intención de convertirse en sacerdote: puede verse obligado a preguntarse si así será en mayor o menor grado "un hombre". Ser un terrateniente o estar "en el comercio" ya no implica el sentimiento de una posición claramente definida en la jerarquía de los deberes. Esta situación se ve subrayada por una notable excepción. La persona del oficial naval proporciona una piedra de toque de la virtud en Jane Austen precisamente a causa de su sentido profesional del deber. Y ella puede hablar del deber en este contexto con mucho mayor claridad que en cualquier otra parte porque no se ha roto todavía el vínculo entre el deber y los deberes.

La historia de ἀγαθός en griego y la de *duty* en inglés (o en alemán) difieren, por supuesto, tanto como la historia del derrumbe de la sociedad griega tradicional de la historia de las transformaciones de la Inglaterra preindustrial. Pero en ambos casos se produce un pasaje desde las bien definidas simplicidades de la moralidad del desempeño de los papeles, en que juzgamos a un hombre *como* labrador, *como* rey, *como* padre, hasta el punto en que la valoración se ha separado, tanto en el vocabulario como en la práctica, de los papeles, y no preguntamos en qué consiste ser bueno en o para esta o aquella habilidad o papel, sino solamente qué es ser "un hombre bueno", es decir, no preguntamos lo que es el cumplimiento del propio deber como sacerdote o terrateniente, sino como "hombre". La noción de normas para el hombre emerge como consecuencia natural de este proceso, y abre nuevas posibilidades y peligros.

En este punto, sin embargo, ¿no nos envuelve la argumentación en una manifiesta paradoja? Podemos entender el motivo por el que Platón y Aristóteles (y en un contexto posterior, Price y Kant) buscan

normas independientes de la estructura de cualquier forma social particular. Pero a costa de esto se insinúa la verdad del mismo tipo de relativismo que trataban de superar. Si el tipo de preguntas valorativas que podemos plantear con respecto a nosotros mismos y a nuestras acciones depende del tipo de estructura social de la que formamos parte y del consiguiente campo de posibilidades para las descripciones de nosotros mismos y de los demás, ¿no se infiere la inexistencia de verdades valorativas sobre los "hombres", es decir, sobre la vida humana en cuanto tal? ¿No estamos condenados al relativismo histórico y social?

La respuesta es compleja. La primera parte de ella ya ha sido sugerida en el curso de nuestro examen de Aristóteles. Hay ciertos rasgos de la vida humana que son necesarios y casi inevitablemente los mismos en todas las sociedades, y a causa de ello hay ciertas verdades valorativas a las que no se puede escapar. Pero, expresada en forma tan simple, la cuestión puede llevar a un error. Como ya he sostenido, no podemos concebir un grupo de seres que satisficieran las mínimas condiciones conceptuales necesarias para que los caractericemos correctamente como un grupo humano sin una conducta gobernada por reglas y sin que las normas orientadoras de la conducta impliquen una norma de expresión de la verdad, una norma de posesión y justicia, etc. Algunas nociones de verdad y justicia encuentran en cualquier grupo humano un terreno en donde apoyarse. Además, como he sostenido también, es casi inconcebible que ciertas cualidades como la amistad, la valentía y la veracidad no sean valoradas en cualquier grupo humano, por la simple razón de que el campo de fines posibles para las actividades de aquellos que no valoran tales cualidades se restringiría en demasía. Pero este tipo de argumentación podría emplearse muy equivocadamente para proporcionarnos una especie de deducción trascendental de las normas para todos los tiempos y lugares, o sea para ofrecer una guía para conducir a los hombres sin tener en cuenta la naturaleza de la sociedad en la que se encuentran. No sólo se trata de una conclusión errónea, sino que proviene de una mala inteligencia del alcance de las premisas de la que se deriva. Precisamente en razón de que la sociedad humana como tal debe tener o tendrá generalmente ciertas normas como parte del ineludible esquema lógico de sus acciones y razonamientos, todas las elecciones de diferentes posibilidades valorativas surgen dentro de este esquema y dentro del contexto de las normas en cuestión. Se infiere que estas normas no pueden darnos una razón para preferir una posibilidad a las restantes dentro de un conjunto dado. Expresado en forma concreta: la sociedad humana presupone el lenguaje, el lenguaje presupone la obediencia a reglas, y tal obediencia a reglas presupone una norma para la expresión de la verdad. La mentira como forma de acción humana presupone lógicamente

—tal como se señala a menudo— una norma para la expresión de la verdad. Aunque el mentiroso reivindica con su práctica la existencia de la misma norma que transgrede, muestra de tal modo que la existencia de la norma abre posibilidades tanto para la mentira como para la verdad. La existencia de la norma no implica nada en el sentido de una guía con respecto a si debemos mentir o decir la verdad en cualquier situación particular confusa. Y no sólo diferentes elecciones individuales, sino diferentes códigos de honestidad se encuentran dentro del margen de posibilidades abiertas a nosotros. Por eso cualquiera que sostenga que la elucidación de las normas que gobiernan una actividad humana como tal proporciona una guía para la forma de vivir, comete un error fundamental.

De hecho forjamos las preguntas y respuestas prácticas al delinear las concretas alternativas sociales y personales en una situación particular y las posibilidades de bien y mal inherentes a ellas. En esta tarea apenas surgen las pretendidas alternativas del "relativismo histórico" y de las "normas para los hombres como tales". Sin duda, al pedir criterios que gobiernen mis elecciones no estoy pidiendo otra cosa que criterios; estoy pidiendo una guía de tipo impersonal, no sólo para mí sino para cualquiera, es decir, cualquiera que se encuentre en mi situación. Cuanto más particularizo mi situación, tanto más busco una guía en gente que pertenece específicamente a mi tiempo y lugar, o a otros tiempos y lugares que sean de un tipo suficiente y pertinentemente similar. Siempre tendré que enfrentarme con dos peligros. Si realizo un proceso suficiente de abstracción podré caracterizar mi situación en términos que se aparten de cualquier tiempo o lugar específicos, pero al hacerlo no resolveré mi problema, sino que lo reubicaré. Pues el tipo de problema y solución altamente general tiene que ser traducido de nuevo a términos concretos, y la forma de realizar esto se convierte en el problema real. Si no realizo una abstracción suficiente, siempre correré el peligro de convertirme en la víctima de lo que se da por supuesto en una situación particular. Correré el peligro de presentar lo que es meramente la perspectiva de un grupo social o parte del esquema conceptual de los hombres como tales.

Platón y Aristóteles suponen que a partir de la elucidación del necesario esquema conceptual de la vida humana se puede extraer una guía práctica, y este error es ocultado y reforzado por la adaptación de formas de descripción útiles para caracterizar la vida social de la *πόλις* griega con el fin de que sirvan como formas de descripción de la vida humana como tal. Esto no es sólo una debilidad. Algunos estudiosos posteriores de la filosofía moral han supuesto que los problemas pueden ser planteados en un vocabulario que de algún modo es independiente de cualquier estructura social. Esta suposición constituye

una de las fuentes de la creencia de que hay dos esferas distintas de la vida: una para la "moral" y otra para la "política". Pero, de hecho, cada conjunto de valoraciones morales implica ya neutralidad, ya asentimiento o disentimiento con respecto a la estructura social y política dentro de la que se efectúa. Y en la medida en que hay un disentimiento, las valoraciones morales implicarán un cierto grado de compromiso con una alternativa. El aspecto sorprendente de Platón y Aristóteles es la unidad de la moral y la política en sus escritos. Pero esta misma unidad descubre finalmente sus ideales.

Tanto Platón como Aristóteles dan por supuesta, con toda naturalidad, la estructura social de la πόλις, con la exclusión de los esclavos de la estructura política, los artesanos y los labradores en el extremo inferior, una clase más adinerada en una posición superior, y el gobierno de algún tipo de minoría. Porque las preguntas que plantean, y a veces los conceptos que emplean, presuponen la πόλις y su unidad social, ninguno se enfrenta al problema de la declinación real de la πόλις. Porque son los voceros de su unidad, ignoran o sienten aversión por la heterogeneidad de la sociedad griega. Se da por supuesto el concepto de interés común. El conservadorismo de Aristóteles es por cierto distinto del de Platón. La idealización platónica de una πόλις completamente diferente de la realidad del siglo IV significa que la política se convierte en un asunto de azar del rey-filósofo que se presenta en el tiempo y lugar oportunos. Aquellos críticos modernos de Platón que lo han acusado de fascista han comprendido muy mal el sentido de la cuestión. La esencia del fascismo es la glorificación y sustentación de una clase gobernante existente, mientras que la esencia de la política platónica fue la excoriación de toda posibilidad política existente. El fracaso político de Platón en Siracusa, donde sus sucesivas visitas chocaron contra el muro de la realidad política, no se debió meramente a las condiciones de Siracusa en particular y de la ciudad-estado en general, sino a la propia doctrina platónica. Se puede tildar a Platón de reaccionario o conservador; pero si todos los reaccionarios fueran platónicos, las cosas serían muy fáciles para los revolucionarios.

Con Aristóteles sucede algo distinto. Su *Política*, de inspiración empírica, nos coloca mucho más cerca de los Estados y constituciones reales. Pero hay dos aspectos en los que Aristóteles se evade aun más que Platón de las realidades de la πόλις. El δῆμος, la masa de la gente común, aparece en Platón gobernada por deseos cuya manifestación está fuera de lugar en el Estado justo: en la *República* los deseos deben ser reprimidos, y en las *Leyes* tienen que ser remodelados. A lo largo de la obra platónica, el choque natural de los deseos entre gobernantes y gobernados ocupa un lugar prominente en el cuadro político. Platón y Aristóteles consideran los deseos de los gobernantes como

característica del "hombre", y los deseos de los gobernados como más cercanos a lo meramente animal. Pero en la *Ética a Nicómaco,* las pasiones más bajas, típicas de los gobernados, aparecen simplemente como fuente de error y distracción. No hay nada parecido al cuadro platónico —a veces casi histérico— de la supuesta anarquía del deseo. Esta descripción del deseo como anárquico es inevitable en la medida en que todas las normas caen dentro del Estado justo, en el que el deseo de un rey sin trabas está fuera de lugar. Pero al admitir que hay deseos que no pueden ser legitimados y cuya expresión no puede ser permitida dentro de su forma de Estado ideal, Platón reconoce también implícitamente que aquellos que tienen esos deseos encontrarían en ellos un criterio para criticar su Estado y la vida en él como "menos provechosos" que la persecución de lo que su Estado caracterizaría como injusticia. Platón es a veces un cándido partidario de la clase gobernante, aun cuando se trate solamente de una clase gobernante imaginaria.

Aristóteles no es ingenuo en este sentido. El ideal aristotélico de una vida ociosa y perfeccionada de contemplación abstracta sólo es accesible a una minoría, y presupone una estructura de clases que excluya a la masa de hombres ordinarios del poder político y de la idea moral. Pero se permite la expresión de todos los deseos en una forma que los satisfaga o los purifique. Esto explica la diferencia entre Platón y Aristóteles con respecto a la tragedia. Los valores de la tragedia griega expresan los conflictos de la sociedad griega tanto como los valores de Platón y Aristóteles expresan o intentan representar a la sociedad griega como una estructura unificada. En la *Orestíada* entran en conflicto los valores tribales y urbanos, en *Antígona* los de la familia y el Estado, en las *Bacantes* los de la razón y las pasiones. Presentan al auditorio de la πόλις lealtades rivales en relación con las pasiones en una forma estética calculada para despertar las pasiones. Platón advierte claramente que no presentan el tipo de ideal moral único y consistente en que él cree, y que se oponen a su intento de suprimir los deseos de la masa. De ahí su coherente defensa de la censura y la represión. Pero Aristóteles considera que la evocación estética de la piedad y del terror puede librarnos de ellos. Lejos de proporcionar motivos para la acción, el drama puede eliminar deseos y emociones que de otra forma serían peligrosos y, al hacerlo, estabilizará el orden social existente. Por eso Aristóteles no comparte el entusiasmo de Platón por la censura.

En realidad, Aristóteles es mucho más quietista en relación con la actividad política. Siempre y cuando haya lugar para una minoría contemplativa, la *Ética a Nicómano* no condena ni apoya ningún tipo de estructura social, y la *Política* usa criterios de estabilidad para juz-

gar entre tipos de estado que sólo tienen esta conexión negativa —la de dar lugar a una minoría— con los argumentos de la *Ética*. En efecto, por su propia actividad como tutor del joven Alejandro y por su defensa de la vida contemplativa, Aristóteles se colocó —como lo ha señalado Kelsen— del lado de los poderes que estaban por destruir a la πόλις como entidad política. Pues la exaltación de la vida contemplativa es una exaltación de ella como forma de vida para hombres que han compuesto hasta entonces la selecta minoría política. Proporciona una buena razón para el retiro a la posición de ciudadanos —"buenos ciudadanos" en el sentido aristotélico—, pero no de gobernante. Y esto es precisamente lo que el absolutismo de Macedonia, el primero de los nuevos estados en gran escala, quería que hicieran los gobernantes de las hasta entonces ciudades-estados. Como lo expresa Kelsen, "la glorificación de la vida contemplativa, que ha renunciado a toda actividad, y muy especialmente a la actividad política, ha constituido en todas las épocas el elemento típico de la moralidad política establecida por las ideologías de la monarquía absoluta. Pues la tendencia esencial de esta forma de Estado consiste en excluir a los súbditos de toda participación en los asuntos públicos".[21]

El hecho de la declinación de la πόλις y el surgimiento del Estado en gran escala tiene consecuencias mucho más importantes para la historia de la filosofía moral que cualquier influencia que pudo haber tenido sobre el análisis de Aristóteles. El medio de la vida moral se transforma; se convierte ahora en tema, no de las valoraciones de los hombres que viven en formas de comunidad inmediata en que el carácter interrelacionado de la valoración moral y política es asunto de experiencia cotidiana, sino de las valoraciones de hombres gobernados a menudo desde lejos y que viven en comunidades políticamente impotentes. En la sociedad griega, el foco de la vida moral fue la ciudad-estado; en los reinos helenísticos y en el imperio romano, la aguda antítesis entre el individuo y el Estado es inevitable. Ya no se pregunta en qué formas de la vida social puede expresarse la justicia, o qué virtudes deben ser practicadas para crear una vida comunal en que ciertos fines puedan ser aceptados y alcanzados. Ahora se interroga sobre lo que cada uno debe hacer para ser feliz, o sobre qué bienes se pueden alcanzar como persona privada. La situación humana es tal que el individuo encuentra su medio moral en su ubicación en el universo más bien que en cualquier sistema social o político. Es saludable observar que en muchos aspectos el universo es un medio moral mucho más estrecho y cerrado que Atenas. La razón es muy sencilla. El individuo ubicado en una comunidad compleja y

21 H. J. Kelsen, "The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy", en *International Journal of Ethics*, XLVIII, 1.

bien organizada y que no puede considerarse a sí mismo sino en función de la vida de esa comunidad, dispondrá de una rica provisión de descripciones para caracterizarse a sí mismo, a sus deseos y a sus privaciones. El individuo que se pregunta qué puede desear como hombre y fuera de sus vínculos sociales dentro del marco del universo, necesariamente trabaja con una provisión más pobre de representaciones, y con una visión empobrecida de su propia naturaleza, porque ha tenido que despojarse de todos los atributos que pertenecen a su existencia social. Considérese desde esta perspectiva las doctrinas del estoicismo y el epicureísmo.

El remoto antecesor de ambas es Sócrates que es esencialmente el crítico, el individuo marginal, el enemigo privado de todas las confusiones e hipocresías públicas. Platón advierte que si buscamos seriamente respuestas a las preguntas socráticas, nos convertimos necesariamente en partidarios de algún tipo de orden social contra los restantes, y que al hacerlo tenemos que abandonar el papel de simples críticos o personas privadas. Pero entre los discípulos de Sócrates hubo algunos que mantuvieron esta modalidad, estilizaron el modo de vida socrático, y extrajeron su código moral de este estilo de vida y no de una reflexión sobre la naturaleza de la definición. La independencia y la autosuficiencia se convirtieron para ellos en los valores supremos: la única manera de evitar los perjuicios de las cambiantes circunstancias es independizarse radicalmente de las circunstancias. Antístenes, el lógico, rechaza en calidad de bienes no sólo la riqueza y los honores, sino cualquier cosa que pueda proporcionar satisfacción a los deseos. La virtud consiste en la ausencia del deseo y se basta a sí misma para la felicidad. El hombre que es virtuoso en el sentido de carecer de deseos no tiene que temer la pérdida de nada: es capaz de soportar incluso la esclavitud sin inmutarse. Antístenes sólo considera a la política y a la religión convencionales como fuentes de ilusión. El hombre virtuoso tiene por morada no al Estado, sino al universo; no reverencia a los dioses locales del Estado sino que su dios es el único bien, y su única manera de servirlo es a través de la práctica de la virtud. Lo que una independencia de este tipo podía significar queda mostrado por la vida de Diógenes en su barril y su respuesta a una pregunta de Alejandro que deseaba saber si podía hacer algo por él: "Sí, quítate de la luz del sol." El deseo expreso de Diógenes de vivir con la simplicidad de un animal, y la denominación que él mismo se dio, "el perro" (ὁ κύων), confirieron a los moralistas de esta escuela el título de "cínicos". (El vínculo con la palabra *cinismo* se encuentra en la pretensión cínica de estar más allá de todos los valores convencionales.)

Aristipo de Cirene parte de la suposición de que la búsqueda de

la virtud se identifica con la búsqueda de la εὐδαιμονία. Identifica la εὐδαιμονία con el placer, pero sostiene que el exceso de placer provoca el dolor y que la limitación de los deseos es una condición para su satisfacción. Entre los discípulos de Aristipo, llamados cirenaicos, quizá la figura más significativa sea Hegesias, que subrayó este último punto hasta el grado de sostener que la meta de la vida es la ausencia del dolor y no el fomento del placer. Más aún: consideró que la abstención de todo placer efectivo era una condición de esa ausencia. Se dice que cuando Hegesias dio clases en Alejandría, el efecto sobre sus oyentes fue tal que muchos se suicidaron, y al final no se le permitió continuar con ellas.

Aun en el pensamiento de cínicos y cirenaicos podemos discernir una tendencia que quedará ejemplificada con mucho mayor fuerza en estoicos y epicúreos. Aunque la relación entre la virtud y la felicidad pueda constituir un problema, Platón y Aristóteles comparten la presuposición fundamental de que existe una conexión entre ambas que aguarda una elucidación. A menos que la virtud conduzca de alguna manera a la felicidad, carece de τέλος y se convierte en algo sin sentido; y a menos que la felicidad se vincule de alguna manera con la práctica de la virtud, no puede estar destinada al tipo de seres que son los hombres, es decir, no puede constituir una satisfacción para la naturaleza humana moralizada. La felicidad y la virtud no pueden ser ni simplemente idénticas ni completamente independientes una con respecto a la otra. Pero en el caso de los cínicos y de los cirenaicos se advierte la tendencia a reducir una a la otra, y a operar sólo con el concepto de virtud o sólo con el concepto de felicidad. Esta separación de la virtud y la felicidad se ve acompañada en forma llamativa por un gran énfasis en la autosuficiencia, en el apartamiento de las desilusiones antes que en la búsqueda de bienes y gratificaciones positivas, y en la independencia frente a las contingencias de la mala suerte. Este énfasis quizá proporcione la clave que necesitamos para comprender esa separación. Al leer los testimonios de la filosofía posterior a Sócrates que sobreviven en escritores como Diógenes Laercio y Cicerón, se percibe el sentimiento de un mundo social desintegrado en que los gobernantes se encuentran más perplejos que nunca, y la situación de los esclavos y los no propietarios no ha cambiado casi nada, pero en el que para muchos más miembros de la clase media, la inseguridad y la falta de esperanza son los rasgos centrales de la vida.

Esto tiene el interés de sugerir que las posibilidades de vincular la virtud con la felicidad no dependen únicamente de los rasgos de dos conceptos que permanecen inmutables y por eso tienen una relación inmutable, sino de las formas de la vida social en función de la cual se comprenden estos conceptos. Permítaseme sugerir dos modelos ex-

tremos. El primero es una forma de comunidad en que las reglas que constituyen y posibilitan la vida social y los fines que persiguen sus miembros son tales que es relativamente fácil acatar las reglas y alcanzar los fines. Una forma de sociedad tradicional bien integrada responderá a esta descripción. Alcanzar los ideales personales del héroe homérico, del caballero feudal o del contemplativo, y seguir las reglas sociales (que invocan ellas mismas un respeto por el rango y la religión), no puede implicar ningún conflicto fundamental. En el otro extremo de la escala, podríamos citar como ejemplo el tipo de sociedad que todavía sustenta las reglas tradicionales de la honestidad y la equidad, pero en la que se han introducido los ideales competitivos y adquisitivos del capitalismo, de modo tal que la virtud y el éxito no se conjugan fácilmente. O bien puede haber tipos intermedios de sociedad en que sólo para algunos grupos es cierta la discrepancia entre sus fines y las reglas de la sociedad. Desde la posición privilegiada de cada uno de los diferentes tipos de sociedad, la relación entre la virtud y la felicidad tendrá un aspecto muy distinto. En un extremo encontraremos la virtud y la felicidad consideradas en una relación tan íntima que una es al menos un medio parcial para llegar a la otra, o aun un elemento constitutivo de ésta. En el otro extremo encontraremos un divorcio total, acompañado por admoniciones de los supuestos moralistas a observar sólo la virtud y no la felicidad, y de los supuestos realistas (iluminadoramente llamados "cínicos" por los moralistas) a observar la felicidad y no la virtud. Aunque ambas *palabras* subsisten, una llegará a ser definida en términos de la otra. Pero en una situación semejante, tanto el concepto de virtud como el concepto de felicidad inevitablemente se empobrecerán y perderán su sentido hasta cierto punto. Para comprender esta situación debemos examinar la relación entre las reglas y los fines, y para hacerlo debemos primero poner en claro la distinción entre ambos.

Hay reglas sin las cuales no podría existir una vida humana reconocible como tal, y hay otras reglas sin las cuales no podría desenvolverse siquiera en una forma mínimamente civilizada. Éstas son las reglas vinculadas con la expresión de la verdad, con el mantenimiento de las promesas y con una equidad elemental. Sin ellas no habría un terreno sobre el cual pudiéramos encaminarnos hacia fines específicamente humanos, pero estas reglas por sí mismas de ninguna manera nos proporcionan fines. Nos dicen cómo comportarnos en el sentido de informarnos acerca de lo que no debemos hacer, pero no nos proporcionan ninguna meta positiva. Ofrecen normas a las que deben adecuarse todas las acciones que podamos realizar, pero no nos dicen qué acciones debemos realizar. Las acciones que tenemos que efectuar dependen de los fines que perseguimos, es decir, de cuáles son nuestros bienes. En general, la *felici-*

dad se vincula con los fines y la *virtud* domina a las reglas. Sería un error suponer que al establecer esta distinción entre reglas y fines delimitamos también los dominios público y privado de la moralidad. Si bien es cierto que los fines pueden admitir diferencias privadas de elección en una forma que no se presenta con las reglas, también es cierto que hay sociedades en que existen fines públicamente establecidos, convenidos o impuestos, lo mismo que sociedades que dejan fines alternativos abiertos en gran medida a la preferencia individual. Además, puede haber innovaciones privadas en el reino de las reglas al igual que en el de los fines. Sigue siendo una verdad, sin embargo, que la disociación entre reglas y fines inevitablemente tendrá repercusiones sobre la relación entre la vida pública y privada. Cuando la observación de las reglas tiene poca o ninguna conexión con la realización de los fines, deja de tener sentido o se convierte en un fin en sí mismo. Si se convierte en un fin en sí mismo, la observación de las reglas puede convertirse en un ideal privado del individuo lo mismo que en una exigencia de la moralidad social. Si la realización de los fines se encuentra en una situación similar, como ha de suceder, con relativa independencia frente a la observación de las reglas, los fines se disociarán de las exigencias del dominio público. Así proporcionarán ideales privados distintos y rivales. En esta situación será natural concebir la búsqueda del placer y la búsqueda de la virtud como dos alternativas mutuamente excluyentes. Además, en cada caso, los proyectos a largo plazo, que tienden a depender de la posibilidad de confiar en una difundida armonía pública de reglas y fines, aparecerán como mucho menos viables que los planes a corto plazo. Todo consejo moral será, con toda naturalidad, del tipo "Recoge los frutos *mientras puedas*" o del tipo "Haz lo correcto sin tener en cuenta las consecuencias". *Fiat justitia, ruat coelum*, es una consigna que se reduce a una retórica sin sentido excepto cuando aparece la posibilidad de que los cielos se desmoronen. Estas alternativas pueden verse encarnadas por obra de cínicos y cirenaicos en moralidades privadas, que se elevan al nivel de códigos universales en el estoicismo y el epicureísmo.

Según los sucesivos fundadores del estoicismo —Zenón, Cleantes y Crisipo—, la moral no puede comprenderse con independencia de la cosmología. El universo es a la vez material y divino. La materia prima del universo es el fuego, que se transmuta en diversos estados físicos por la actividad del Logos, un principio racional universal que es la deidad. En la transmutación del universo se produce el recurso de un ciclo regular que retorna una y otra vez a una conflagración cósmica en que el fuego original pone fin a un período e inicia otro. Cada uno de estos períodos cíclicos es idéntico, y todo acontecimiento del universo, por lo tanto, se repite indefinidamente. Puesto que el hombre es una

parte integral del universo, este eterno recurso se produce también en la historia humana. Por tiempo indefinido en el pasado y en el futuro he escrito y escribiré estas palabras, y ustedes las han leído y las leerán exactamente como lo hacen en este momento.

Como la naturaleza humana es parte de la naturaleza cósmica, la ley que gobierna el cosmos —la del Logos divino— proporciona la ley a que debe ajustarse la acción humana. Inmediatamente surge una pregunta obvia. Puesto que la vida humana avanza eternamente a través de un ciclo eternamente predeterminado, ¿cómo pueden dejar de ajustarse los seres humanos a la ley cósmica? ¿Qué alternativas tienen? La respuesta estoica señala que los hombres como seres racionales pueden llegar a ser conscientes de las leyes a las que se ajustan necesariamente, y que la virtud consiste en el asentimiento consciente y el vicio en el disentimiento con respecto al orden inevitable de las cosas. El significado de esta respuesta puede comprenderse mejor si se considera la solución estoica al problema del mal.

Si todo se forma por la acción de un principio divino, y ese principio es total e incuestionablemente bueno, se infiere que no puede haber ningún mal en el mundo. Pero el mal acontece. ¿Cómo? La réplica estoica indica, en efecto, que el mal no se produce *realmente*. Diversos argumentos, que reaparecerán más tarde en la teología cristiana, entran por primera vez en escena con vestimentas estoicas. Crisipo sostuvo en relación con un par de contrarios que no puede concebirse la existencia de uno sin la del otro, de modo tal que el bien y el mal exigen cada uno la existencia del otro. Al ser una condición necesaria para la presencia del bien, el mal, en términos de un esquema más amplio, no es realmente tal cosa. De aquí, Crisipo infiere la imposibilidad del placer sin el dolor y de la virtud sin el vicio. La valentía no podría presentarse sin la cobardía, y la justicia sin la injusticia. Las acciones se consideran, por cierto, cobardes e injustas no en relación con el acto mismo, sino en relación con la intención del agente. La misma acción, en el sentido de la misma conducta física, puede ser cobarde si se efectúa con una intención (el agente sólo tiene por meta su propia salvación), o valiente si se realiza con otra (el agente quiere evitar una lucha, aun a costa de su propia reputación de valiente).

Ahora podemos comprender por qué los estoicos consideran que es posible combinar el determinismo con la creencia de que los hombres pueden asentir o disentir con respecto a la ley divina. El determinismo abarca todo el mundo físico, incluso a los seres humanos en la medida en que son partes de ese mundo; y lo que escapa, al parecer, al determinismo es el asentimiento o disentimiento humano con respecto al curso de las cosas, expresado bajo la forma de la intención. Aunque disienta y me rebele contra el curso predeterminado de la naturaleza,

mi conducta física todavía se ajustará a él. Como escribió Séneca más adelante: "*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.*"

¿De qué manera se presenta la ley divina a la que se me invita a ajustarme? Como la ley de la naturaleza y la razón. *Naturaleza* se convierte en un término muy distinto de lo que era en Platón o Aristóteles. Se refiere al carácter cósmico de la ley moral, y como tal se contrapone todavía a la convención en el sentido de lo meramente establecido por las costumbres locales. Pero de alguna manera la ley moral y el universo físico comparten ahora una misma fuente, lo que es una nueva prefiguración del cristianismo. La naturaleza y la razón nos invitan a observar las cuatro virtudes tradicionales: la prudencia, la valentía, la templanza y la justicia. Para los estoicos, no se puede poseer una de éstas sin poseer las demás. La virtud es única e indivisible. No se la puede tener parcialmente: o se es virtuoso o no. Hay una única línea divisoria entre los hombres. Ante todo, la virtud ha de buscarse *únicamente* en razón de sí misma. "La virtud —como la considera Diógenes Laercio— es una disposición racional que ha de ser deseada en y por sí misma y no en razón de alguna esperanza, temor o motivo ulterior." [22] El placer, por lo contrario, no ha de buscarse en absoluto. Cleantes pensó que debía ser rechazado en forma terminante, pero la mayoría de los estoicos consideraron que simplemente debía hacerse caso omiso de él. El deseo, la esperanza y el temor, el placer y el dolor, se contraponen a la razón y a la naturaleza: se debe cultivar una impasible ausencia de deseo y despreciar el placer y el dolor. Los estoicos llaman a esto *apatía*.

Pero entonces ¿qué se *hace*? ¿Cómo se comporta uno verdaderamente? Se desprecian todas las atracciones de los bienes exteriores, y por eso no se está expuesto al dolor de su pérdida. Así se asegura la paz del espíritu. (De ahí el uso posterior del adjetivo *estoico*.) En el mundo como totalidad simplemente se hace caso omiso de las diferencias entre los hombres, que son meras consecuencias de lo externo. Hay un único universo divino, una única naturaleza racional, y una única conducta apropiada para todos los hombres. El estoico es un ciudadano del κόσμος y no de la πόλις.

Si nos volvemos al epicureísmo esperando un agudo contraste, encontraremos que lo que sorprende con respecto a esta doctrina no es al final el contraste, sino la semejanza con el estoicismo. Superficialmente, las diferencias son las que resaltan. La moralidad existe en un universo que es ajeno a ella, y no, como en el caso de los estoicos, en un universo del que constituye la más alta expresión. El atomismo que Epicuro hereda de Demócrito y transmite a Lucrecio, es una teoría de un de-

[22] Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos*, 7, 89.

terminismo físico ciego. Las consecuencias morales del atomismo son negativas: los dioses no controlan ni se interesan por la vida humana. Viven separados e indiferentes, y los fenómenos naturales tienen una explicación física y no teológica. Las plagas no son castigos, y los truenos no son advertencias. La moralidad se interesa por la búsqueda del placer, y no, como en los estoicos, por la búsqueda de la virtud con independencia del placer. Para Epicuro, por cierto, la virtud es simplemente el arte del placer. Pero luego pasa a afirmar que muchos placeres, si se los persigue descuidadamente, traen como consecuencia grandes dolores, mientras que algunos dolores son dignos de ser tolerados en virtud de los placeres que sobrevienen o acompañan. Y sostienen además, como lo hicieron los cínicos, que la ausencia de dolor es un bien superior a los placeres efectivos; que la moderación en los bienes exteriores es la única garantía de no sentir dolor ante su pérdida, y, finalmente, que la liberación del deseo intenso es una condición del placer. Todas las virtudes convencionales se restablecen como medios para el placer, y el abismo entre la apatía estoica y la tranquilidad (ἀταραξία) epicúrea, amplio en las palabras, se estrecha en la práctica. El ateísmo práctico de Epicuro lo hace menos pomposo que los estoicos, y su alta valoración de la amistad lo hace atractivo como persona, pero el interés por la vida tranquila y la separación del individuo de la moralidad platónico-aristotélica de la vida social es tan fuerte como en los estoicos.

El epicureísmo y el estoicismo constituyen doctrinas convenientes y consoladoras para los ciudadanos particulares de los grandes reinos e imperios impersonales de los mundos helenístico y romano. El estoicismo proporciona un mejor fundamento para la participación en la vida pública, y el epicureísmo para un retiro de ella. Ambas doctrinas colocan al individuo en el contexto de un cosmos, y no en el de una comunidad local. Ambas tienen una función en un mundo en que importa más la evasión del dolor que la búsqueda del placer. En el mundo romano, especialmente, cada una tiene una función que la religión romana no llegó a cumplir. Ésta es esencialmente un culto de integración en el que los dioses del hogar, los dioses de las antiguas naciones independientes y los dioses del imperio expresan a través de su unidad la jerarquía única de las divinidades familiares e imperiales. Los primeros gobernantes romanos hablan como padres y cónsules desde los papeles que desempeñan; si emplean a la religión para manipular a los plebeyos se trata al menos de una religión que comparten. Pero muy pronto esto deja de ser así. Polibio pudo escribir que "la misma cosa que en otros pueblos es objeto de censura, es decir, la superstición, mantiene la cohesión del Estado romano. Estos asuntos se rodean de tal pompa, y se introducen en las vidas públicas y privadas hasta un

punto en que exceden a todo lo demás, hecho ante el que muchos se sorprenderán. Mi propia opinión al menos es que han seguido este camino en razón de la gente común. Es un curso que quizá no habría sido necesario si hubiera sido posible formar un estado integrado por hombres sabios. Pero como toda multitud es voluble, cargada de deseos ilícitos, de pasiones irracionales y de iras violentas, tiene que ser contenida por terrores invisibles y fastos semejantes".[23]

Cuando la religión se convierte así en un instrumento de manipulación, los miembros de las clases media y superior no pueden compartir las creencias que emplean con propósitos políticos. Necesitan creencias que sean racionales de acuerdo con sus propias normas y justifiquen lo que la *Romanitas* misma justificó una vez, o que justifiquen el apartamiento de las obligaciones públicas. Estas necesidades son satisfechas admirablemente por el estoicismo y el epicureísmo. Séneca y Marco Aurelio ejemplifican el aspecto público del estoicismo, y Lucrecio las cualidades liberadoras del epicureísmo.

Sin embargo, las doctrinas de las clases superiores romanas son vulnerables en un aspecto decisivo. Las doctrinas de la apatía y la ataraxia son inútiles como consejo para los que ya carecen de propiedades y se encuentran en posición de convertirse en hedonistas. Expuestos a la pobreza, a la enfermedad, a la muerte y a la voluntad de quienes son sus gobernantes y con frecuencia sus dueños, todavía se preguntan cómo han de vivir y qué podrían ser la virtud y la felicidad para ellos. Algunos encuentran una respuesta en las religiones de los misterios, y el advenimiento del cristianismo ofrecerá otra solución aun mejor.

23 Historia, VI, 36, 2.

9

El cristianismo

"Dios no puede hablar más que de sí mismo." Esta afirmación de Léon Bloy sobre la Biblia es una importante verdad a medias. La Biblia es una narración sobre Dios en la que los seres humanos aparecen como personajes incidentales. Lo que el epigrama de Bloy omite es el rico primer plano de leyendas tribales, reinos del Medio Oriente, profecía y rito, comida, bebida, sexo y muerte, que constituyen los incidentes. Pero que éstos constituyen sólo el primer plano se hace evidente si retiramos a Dios de la narración: lo que queda, entonces, es un embrollo de personajes y acontecimientos en el que se ha perdido toda conexión. Es fácil subestimar esta unidad de la Biblia, y una manera de poner de relieve su importancia es la reconsideración de algunas tesis sociológicas sobre la religión.

Según los antropólogos, los mitos exhiben las normas y estructuras sociales. El mito y el rito proporcionan conjuntamente un medio por el que los hombres pueden mostrarse a sí mismos las formas de su vida colectiva. Si formulamos la pregunta clave de una sociedad: "¿Qué es lo sagrado y para quién?", pondremos de manifiesto las diferentes normas que informan la vida social. Este pensamiento inspiró a Durkheim y a sus discípulos en sus trabajos sobre la religión, y en especial sobre la religión relativamente primitiva. Se considera igualmente aplicable a la moderna religión norteamericana si se tiene en cuenta la forma en que ésta logró su hegemonía a través de su papel clave en la tarea de imponer las normas de la hegemonía norteamericana a la diversidad inmigratoria, y la forma en que transformó su propio contenido al cumplir este papel. Pero también es evidente que hay una fuente de grandes errores en la suposición de que este tipo de análisis puede ofrecernos una comprensión exhaustiva de la religión en el caso de esas religiones que sobreviven a un pueblo o sociedad singular. En tales religiones encontramos un conjunto de creencias y formas de comporta-

miento que llegan a ser relativamente independientes de formas particulares y específicas de la vida social. Por esta misma razón esperamos encontrar en esas religiones una enorme flexibilidad y adaptabilidad en relación con la conducta. Esperamos descubrir una gran capacidad para llegar a un arreglo con conjuntos muy distintos de normas morales en diferentes tiempos y lugares.

Si éste es el tipo de expectativa que debemos tener con respecto a religiones que tienen una historia más larga que la de las sociedades a las que han sobrevivido, entonces es primordialmente el tipo de expectativa que debemos formarnos sobre tradición judeo-cristiana. No nos veremos desilusionados. La sucesiva manifestación de las formas de vida del tribalismo hebraico, de la monarquía helenística, del proletariado imperial romano, de la burocracia de Constantinopla, y de la larga lista de sus sucesores, tiene por resultado una teología que puede dar lugar a una amplia gama de opiniones éticas. Para una época como la nuestra, que ha sido exhortada continuamente a encontrar la solución de sus propios problemas en la moralidad cristiana, quizá sea un alivio considerar que todo el problema de la moralidad cristiana consiste en descubrir precisamente lo que es. Aquello cuya existencia en alguna parte suponen obispos y periodistas —si no en tablas de piedra, al menos en materiales de indudable durabilidad—, resulta ser tan esquivo como una quimera. Y, sin embargo, al hablar de una tradición continua y de una única religión presuponemos, al parecer, algún tipo de unidad. Esta unidad consiste en ciertos temas que, si bien pueden ofrecer un contexto para normas y conductas muy distintas, constituyen aun así un ámbito totalmente característico. Estos temas son esencialmente los siguientes.

Dios es nuestro padre. Dios nos ordena que lo obedezcamos. Debemos obedecer a Dios porque Él conoce lo que nos conviene, y lo que nos conviene es obedecerlo. No cumplimos con esta obediencia y nos apartamos de Él. Por lo tanto, debemos aprender a reconciliarnos con Dios con el fin de que podamos vivir una vez más en una relación familiar con Él. Estos temas son, por supuesto, susceptibles de un desarrollo doctrinario en varias direcciones diferentes. Pero cada uno de esos desarrollos incluye necesariamente el problema de reconciliar dos modelos muy distintos para la comprensión de los conceptos y preceptos morales.

El primero concibe los preceptos morales en función de mandamientos y la bondad moral en función de la obediencia. ¿Por qué debo hacer esto?: "Porque Dios lo dice así." Esto plantea inmediatamente la pregunta: "¿Por qué debo hacer lo que Dios manda?", y hay tres maneras posibles de responder a ella. La primera alude a la santidad de Dios; la segunda, a su bondad, y la tercera, a su poder. Podría responder "Sólo porque es Dios", y rehusarme a ampliar esto en algún sentido.

Con esta negativa permanezco dentro del círculo cerrado de los conceptos religiosos. La suposición implicada en el uso de tales conceptos es que la adoración es una actividad racional ("nuestro razonable servicio", como se lo denomina en el Nuevo Testamento) y *Dios* se define como un objeto adecuado de adoración. Puesto que la adoración implica una total sumisión y una total obediencia a su objeto, al llamar a algo o a alguien *Dios* me comprometo a obedecer sus mandamientos. Pero de esto no se infiere, como podría pensarse, que una vez que he aceptado las prácticas de la adoración estoy irremediablemente comprometido con un dogmatismo religioso incorregible. Puedo preguntar con respecto a cualquier objeto de adoración propuesto si se trata de un objeto adecuado. Entre los criterios de adecuación aparecerán el poder y el conocimiento que pueden atribuirse verosímilmente al objeto, y puesto que es posible concebir algún objeto más poderoso y más sabio que cualquiera de los objetos finitos identificables, éstos serán siempre objetos menos dignos de adoración que algún otro cuya existencia pueda concebirse. El ascenso de esta particular escala continúa indefinidamente hasta el punto en que los fieles se dan cuenta de que sólo un objeto no finito, no identificable como un ser particular, está libre de la remoción del papel de Dios y de la caracterización como mero ídolo. Pero, por supuesto, al perder particularidad, al convertirse en infinito en sentido religioso, Dios también se hace cuestionable. Pues la existencia y la particularidad aparecen inextricablemente ligadas. El salto del teísmo al monoteísmo prefigura el salto del teísmo al ateísmo; pero, felizmente para la religión, generalmente en algunos miles de años.

Hasta ahora he evitado intencionalmente la indicación de que entre los criterios de adecuación por los que se juzga un objeto de adoración normalmente aparecen los criterios morales. En este punto, el primer tipo de respuesta a la pregunta: "¿Por qué debo hacer lo que Dios manda?", cede el paso a un segundo tipo de respuesta: "Porque es bueno." Como la respuesta tiene que constituir un motivo para obedecer a Dios, se infiere que *bueno* tiene que ser definido en términos ajenos a los de la obediencia si se quiere evitar un círculo vicioso. Se infiere que debo tener acceso a criterios de bondad que sean independientes de mi captación de la divinidad. Pero si poseo tales criterios seguramente estoy en una posición de juzgar acerca del bien y del mal por mi propia cuenta, sin consultar los mandamientos divinos. El creyente replicará correctamente a esto que si Dios no sólo es bueno, sino también omnisciente, su conocimiento de los efectos y las consecuencias lo convierte en una mejor guía moral que cualquier otra. Debe observarse con respecto a esta réplica que si bien nos proporciona una razón para hacer lo que Dios manda, si actuamos sólo por esta razón

estaremos en situación más bien de seguir el consejo de Dios que de obedecerlo. Pero esto normalmente es imposible en las religiones reales en virtud de otros fundamentos específicamente religiosos. En primer lugar, Dios no sólo conoce mejor los resultados de los distintos cursos alternativos de acción, sino que hace que estos resultados alternativos sean lo que son. Y cuando, como sucede a menudo, Dios nos impone la obediencia como condición de un resultado favorable para nosotros, nos proporciona una razón de otro tipo para obedecerlo. Si en virtud de la bondad de Dios es prudente hacer lo que Él nos ordena, en virtud de su poder es prudente hacer esto con un espíritu de obediencia. Pero en este punto ya hemos pasado al tercer tipo de respuesta a la pregunta: "¿Por qué debo hacer lo que Dios manda?", a saber: "A causa de su poder."

El poder de Dios es un concepto a la vez útil y peligroso en la moral. El peligro reside parcialmente en esto: si estoy expuesto a ser enviado al infierno por no hacer lo que Dios ordena, me encuentro con un motivo corruptor —en cuanto responde totalmente al interés propio— para la persecución del bien. Cuando se concede al interés propio una posición tan fundamental, probablemente disminuya la importancia de los demás motivos, y una moralidad religiosa se anula a sí misma, al menos en la medida en que originalmente estaba destinada a condenar el puro interés personal. Al mismo tiempo, sin embargo, el poder de Dios es un concepto útil, y moralmente indispensable para ciertos períodos de la historia. Ya he sugerido que la conexión entre la virtud y la felicidad puede llegar a ser más o menos admisible de acuerdo con las reglas y los fines sostenidos en una forma particular de sociedad. Cuando la vida social está organizada en una forma tal que la virtud y la felicidad no tienen, al parecer, ninguna conexión, las relaciones conceptuales se alteran porque resulta imposible sostener que la forma adecuada de justificación de las reglas convencionales y establecidas de virtud es la invocación a la felicidad o a la satisfacción que se obtienen al obedecerlas. Ante esta situación, o se encuentra alguna justificación para las reglas convencionales de virtud (por ejemplo, que deben ser seguidas "en razón de sí mismas") o se las abandona. El peligro reside en la posibilidad de no advertir la conexión, de que la virtud se independice de la felicidad y aun se contraponga a ella, y de que los deseos se conviertan primariamente en un material para la represión. La utilidad del concepto del poder de Dios es que puede contribuir a mantener vivas la creencia y una comprensión elemental de la conexión en condiciones sociales en que cualquier relación entre la virtud y la felicidad parece accidental. En una sociedad en que la enfermedad, la escasez, el hambre y la muerte a una edad temprana se encuentran entre los componentes corrientes de la vida hu

mana, la creencia en el poder divino de hacer coincidir la felicidad con la virtud, por lo menos en otro mundo, si no en éste, mantiene abierta la cuestión del sentido de las reglas morales. Aun esta utilidad del concepto tiene, por supuesto, un peligro concomitante: la creencia en el poder de Dios debería generar una creencia en que la conexión entre la virtud y la felicidad se realiza sólo en el cielo y no en la tierra. En el mejor de los casos pertenece a la clase de remedios desesperados para la moralidad en sociedades empobrecidas y desordenadas, pero esto no debe oscurecer el hecho de que ha proporcionado un remedio semejante.

Esta opinión sobre el papel del concepto del poder de Dios puede sugerir que las concepciones religiosas de la moralidad son inteligibles sólo en la medida en que complementan o desarrollan concepciones seculares existentes. Esta sugestión es sin duda correcta. Si la religión ha de proponer con éxito un conjunto de reglas y un conjunto de metas, debe hacerlo mostrando que la vida a la luz de tales reglas y metas producirá lo que los hombres pueden juzgar independientemente como bueno. Sería absurdo negar que las religiones mundiales, y muy especialmente el cristianismo, han sido las portadoras de nuevos valores. Pero estos nuevos valores tienen que recomendarse a sí mismos en razón del papel que puedan tener en la vida humana. No hay motivo alguno, por ejemplo, para oponerse a la afirmación de que el cristianismo introdujo con más intensidad aún que los estoicos el concepto de que todos los hombres son de alguna manera iguales ante Dios. Aun cuando, desde San Pablo hasta Martín Lutero, esta convicción pareció compatible con las instituciones de la esclavitud y la servidumbre, proporcionó un fundamento para atacarlas cuando quiera que su abolición parecía remotamente posible. Pero en la medida en que la noción de la igualdad de los hombres ante Dios tiene un contenido moral, lo posee porque implica un tipo de comunidad humana en que nadie tiene derechos superiores a los otros hombres en el plano moral y político, y la necesidad es el criterio para las reclamaciones de cada uno frente a los demás, y el tipo de comunidad ha de ser juzgado favorablemente o no en la medida en que proporciona un esquema mejor o peor dentro del que pueden realizarse los ideales de los hombres con respecto a sí mismos o a los demás.

En efecto, los valores característicos de la igualdad y de los criterios de necesidad que surgieron en gran parte con el cristianismo, no podían de ninguna manera presentarse como valores generales de la vida humana hasta que se hizo patente la posibilidad de la abolición de las desigualdades materiales básicas de la vida humana. Mientras los hombres produzcan un excedente económico tan pequeño que la mayoría tenga que vivir a un nivel de mera subsistencia, y sólo unos

pocos puedan disfrutar de algo más que esto, la forma de consumo tiene que encerrar una desigualdad de derechos en la vida social. En tales condiciones, la igualdad será, en el mejor de los casos, una visión, y sólo se puede mantener esta visión dándole una sanción religiosa. Los valores de la fraternidad y la igualdad sólo pueden realizarse en pequeñas comunidades separadas, y no pueden ofrecer un programa para toda la sociedad.

La paradoja de la ética cristiana consiste precisamente en que siempre ha tratado de idear un código para toda la sociedad a partir de llamamientos dirigidos a individuos o pequeñas comunidades para que se separaran del resto de la sociedad. Esto es verdad tanto para la ética de Jesús como para la ética de San Pablo. Ambos predicaron una ética ideada para el corto período intermedio antes de que Dios inaugurara finalmente el reino mesiánico y la historia llegara a una conclusión. No se puede esperar, por lo tanto, que encontremos en lo que dicen una base para la vida en una sociedad persistente. Además, Jesús no se preocupa, en todo caso, por exponer un código que se baste a sí mismo, sino por ofrecer un correctivo a la moral farisea, un correctivo que consiste en parte en poner en claro el sentido de las reglas fariseas, y en parte en mostrar cómo las reglas deben ser interpretadas si el advenimiento del reino es inminente. Por eso la única forma de prudencia es dirigir la mirada al reino. Pensar en el mañana, atesorar riquezas en la tierra, no vender todo lo que se tiene y no entregarlo a los pobres, son aspectos de una política esencialmente imprudente. Seguir tales cursos de acción implica perder la propia alma, precisamente porque el mundo que se gana no va a durar. La invocación de los Evangelios al amor a sí mismo, y su presuposición de un básico amor a sí mismo en la naturaleza humana, son sinceros. El mandato de amar al prójimo como a sí mismo apenas podría tener vigencia de otra manera. Igualmente, se comprende mal a San Pablo si se considera que formula preceptos con un fundamento que no sea interino; la aversión de San Pablo por el matrimonio como algo que difiera de un mero expediente ("Es mejor casarse que arder") no es tan inhumana como han supuesto algunos secularistas de mentalidad antihistórica, si se la entiende en términos de la falta de sentido que envuelve a la satisfacción de deseos y a la creación de relaciones que impedirían obtener las recompensas de la gloria eterna en un futuro muy cercano. Pero esta clase de defensa de San Pablo es, por supuesto, más funesta para la ética paulina que el ataque secularista convencional. Pues el hecho decisivo es que no se produjo el advenimiento del reino mesiánico y que, por lo tanto, la Iglesia cristiana ha estado predicando desde entonces una ética que no podía aplicarse a un mundo cuya historia no había llegado a su fin. Los modernos y sofisticados cristianos

tienden a mirar con desprecio a los que establecen una fecha para el segundo advenimiento; pero su propia concepción del advenimiento, no sólo sin fecha, sino infechable, es mucho más extraña al Nuevo Testamento.

Así, no es sorprendente que, en cuanto ha defendido creencias morales y elaborado conceptos morales para la vida humana ordinaria, el cristianismo se ha contentado con aceptar esquemas conceptuales ajenos. Debemos tomar en consideración tres ejemplos fundamentales de esto. El primero es la apropiación de los conceptos de jerarquía y rol de la vida social feudal. San Anselmo[24] explica la relación del hombre con Dios en términos de la relación de los arrendatarios desobedientes con el señor feudal. Cuando explica los diferentes servicios debidos a Dios por ángeles, monjes y laicos, los compara respectivamente con los servicios de aquellos que tienen un feudo permanente en compensación por ellos, de aquellos que sirven con la esperanza de recibir un feudo semejante, y de aquellos que reciben pagos por los servicios prestados, pero no tienen esperanza alguna de permanencia. Es decisivo observar que un cristianismo que tiene que expresarse en términos feudales con el fin de proporcionar normas se priva así de toda posibilidad de crítica a las relaciones sociales feudales. Pero el asunto no se agota aquí. Las teorías de la expiación y la redención, no sólo en Anselmo, sino en otros teólogos medievales, dependen de sus concepciones sobre la obediencia y la desobediencia ante la voluntad de Dios. ¿Cómo han de entenderse los valores prescriptos por Dios? La respuesta no sorprende: el Dios medieval es siempre un compromiso entre la voz dominadora de Jehová sobre el Sinaí y el dios de los filósofos. ¿Qué filósofos? Platón o Aristóteles.

La dicotomía platónica de un mundo de la percepción sensible y un reino de las Formas es presentada por San Agustín con una forma cristiana como la dicotomía del mundo de los deseos naturales y el reino del orden divino. El mundo de los deseos naturales es el mundo de su amor por su amante antes de la conversión y el de la *Realpolitik* de la ciudad terrestre contrapuesta a la ciudad celeste ("¿Qué son los imperios, sino grandes robos?"). Mediante una disciplina ascética se asciende en la escala de la razón y se recibe una iluminación, no de la Forma del bien, esa anticipación platónica, sino de Dios. La mente iluminada se encuentra ante la posibilidad de elegir correctamente entre los diversos objetos del deseo que se enfrentan a ella. La *cupiditas*, el deseo de las cosas sensibles, se ve gradualmente derrotada por la *caritas*, el deseo de lo celestial, en lo que es esencialmente una versión cristiana del mensaje de Diótima en el *Simposio*.

[24] *Cur Deus Homo*.

El aristotelismo de Santo Tomás es mucho más interesante, porque se preocupa no por escapar de las acechanzas del mundo y del deseo, sino por transformar el deseo en fines morales. Difiere del aristotelismo de tres maneras fundamentales. La θεωρία se convierte en la visión de Dios que es meta y satisfacción del deseo humano; la lista de las virtudes se modifica y amplía y el concepto de τέλος y el de las virtudes se interpretan dentro de un marco legal que tiene orígenes estoicos y hebraicos. La ley natural es el código ante el que nos inclinamos por naturaleza, y la ley sobrenatural de la revelación la complementa sin reemplazarla. El primer precepto de la ley natural es la conservación de sí, pero el sí mismo que tiene que ser preservado es el de un alma inmortal cuya naturaleza es violada por la servidumbre irracional al impulso. Las virtudes son a la vez una expresión de los mandamientos de la ley natural y un medio para obedecerla, y a las virtudes naturales se añaden las virtudes sobrenaturales de la fe, la esperanza y la caridad. La diferencia clave entre Aristóteles y Tomás de Aquino reside en la relación que cada uno considera existente entre los elementos descriptivos y narrativos de su análisis. Aristóteles describe las virtudes de la πόλις, y las considera normativas para la naturaleza humana como tal; Santo Tomás describe las normas de la naturaleza humana como tal, y espera encontrarlas ejemplificadas en la vida humana en sociedades particulares. Santo Tomás no puede ocuparse de la tarea descriptiva con la confianza de Aristóteles por su creencia en el pecado original; la norma es la naturaleza humana tal como debería ser, y no la naturaleza humana tal como es. Como no tiene las anteriores ni posteriores creencias agustinianas y protestantes sobre la total corrupción de los deseos y elecciones humanas puede considerar la naturaleza humana tal como es, como una guía bastante confiable hacia la naturaleza humana tal como debe ser. En cuanto cristiano, a diferencia de Aristóteles, aunque lo mismo que los estoicos, considera la naturaleza humana como única en todos los hombres. No hay esclavos por naturaleza. Además, la tabla de las virtudes es diferente. La humildad ocupa su lugar, y también la religión en el sentido de una disposición a realizar las prácticas debidas de la adoración. Pero lo que importa en Tomás de Aquino no son tanto las enmiendas particulares que hace al esquema aristotélico, sino la forma en que exhibe la flexibilidad del aristotelismo. Los conceptos aristotélicos pueden proporcionar el marco racional para moralidades muy distintas a las del propio Aristóteles. Santo Tomás nos muestra, en efecto, cómo los vínculos conceptuales entre la virtud y la felicidad forjados por Aristóteles constituyen una adquisición permanente para los que quieren exhibir estos vínculos sin admirar al hombre de alma noble o aceptar el marco de la πόλις del siglo IV.

La ética teológica de Santo Tomás es tal que mantiene el signifi-

cado no teológico del término *bueno*. "Bueno es aquello hacia lo que tiende el deseo." Llamar bueno a Dios es presentarlo como la meta del deseo. Así, el criterio de bondad es esencialmente no teológico. El hombre natural puede conocer, sin revelación, lo que es bueno, y la finalidad de las reglas morales es alcanzar bienes, es decir, alcanzar lo que satisface al deseo. De esta manera, "Dios es bueno" es una proposición sintética, y mencionar la bondad de Dios es dar una razón para obedecer a sus mandamientos. Este punto de vista es reemplazable a fines de la Edad Media por una doctrina diferente. La rápida transformación del orden social siempre puede hacer aparecer inaplicables las anteriores formulaciones de la doctrina de la ley natural. Los hombres comienzan a buscar la finalidad de su vida no dentro de las formas de la comunidad humana, sino en algún modo de salvación individual exterior a ellas. Un llamado a la revelación divina y a la experiencia mística reemplaza a la religión natural y a la ley natural. Se subraya la distancia entre Dios y el hombre. La finitud y la pecaminosidad del hombre implican que el único conocimiento que puede tener de Dios es el que recibe por medio de la gracia. No se atribuye al hombre por naturaleza ningún criterio por el que pueda juzgar lo que Dios dice o sus pretendidas afirmaciones. *Bueno* se define en función de los mandamientos de Dios: "Dios es bueno" se convierte en un juicio analítico, y lo mismo sucede con: "Debemos hacer lo que Dios ordena." Las reglas que Dios nos impone no pueden tener una justificación ulterior en función de nuestros deseos. La oposición entre reglas y deseos llega a ser por cierto enorme en la vida social y en el esquema conceptual. El ascetismo y el superascetismo (que Tomás de Aquino había caracterizado como "la entrega de dones robados a Dios") adquieren importancia en la religión. Las razones para obedecer a Dios se expresan más bien en términos de su poder y su numinosidad sagrada que de su bondad.

El filósofo más notable que convierte el mandamiento de Dios en la base de la bondad y no a la bondad de Dios en una razón para obedecerlo es Guillermo de Occam. El intento de Occam de fundamentar la moral sobre la revelación corre paralelo con su restricción de lo que puede ser conocido por naturaleza en la teología. El escepticismo filosófico con respecto a algunos argumentos de la teología natural se combina con el fideísmo teológico para presentar la gracia y la revelación como fuentes de nuestro conocimiento de la voluntad divina. La singularidad del racionalismo crítico de Occam reside en la transformación de los mandamientos divinos en edictos arbitrarios que exigen una obediencia no racional. El cristianismo de Santo Tomás deja un lugar para el racionalismo aristotélico, pero el de Occam, no. La conclusión quizá sea que en un problema de esta clase importa

más el tipo de moralidad cristiana o no cristiana que se nos ofrece que el carácter cristiano o no de la moralidad. Y esta perspectiva no es en sí misma incompatible con un cristianismo tomista que muestra una relación mayor con ciertos tipos de racionalismo secular que con ciertos tipos de irracionalismo cristiano.

No obstante, este mismo hecho crea dificultades en la tarea de ofrecer una exposición adecuada de la contribución del teísmo a la historia de la ética. Si se abstrae, por ejemplo, el análisis anterior de Abelardo sobre la rectitud (la acción correcta depende enteramente de la intención) o la transformación posterior realizada por Grocio de la doctrina de Tomás de Aquino sobre el derecho natural en un derecho para las naciones, se obtiene lo que no es específicamente teísta. Si se desarrolla en detalle la moralidad del agustinismo se expone una teología que interesa más bien a la revelación que a la ética filosófica. De ahí que se deba caer con respecto a la Edad Media en los errores del enciclopedismo o la marginalidad. Si se elige la segunda —como en mi caso— no es porque sea el menor, sino el más manejable de ambos males.

10

Lutero, Maquiavelo, Hobbes y Spinoza

Maquiavelo y Lutero son autores moralmente influyentes, que rara vez son examinados en los libros de filosofía moral. Esto constituye una pérdida, porque es a menudo en libros de escritores como éstos, más bien que en los de escritores más formalmente filosóficos, donde descubrimos conceptos que los filósofos consideran como los objetos dados de su examen en el curso de la elaboración. Maquiavelo y Lutero fueron autores muy en boga entre los victorianos. Hegel y Carlisle, Marx y Edward Caird, todos reconocieron en ellos a los maestros de su propia sociedad, y en esto tenían razón. Maquiavelo y Lutero señalan de diversas maneras la ruptura con la sociedad jerárquica y sintetizante de la Edad Media, y los movimientos característicos hacia el mundo moderno. En ambos escritores aparece una figura que está ausente en las teorías morales en los períodos dominados por Platón y Aristóteles: la figura del "individuo".

Tanto en Maquiavelo como en Lutero, desde muy distintos puntos de vista, la comunidad y su vida ya no constituyen el terreno en el que transcurre la vida moral. Para Lutero, la comunidad es la mera puesta en escena de un drama eterno de salvación; los asuntos seculares están bajo el gobierno de príncipes y magistrados, a los que debemos obedecer. Pero nuestra salvación depende de algo más distinto de lo que pertenece al César. La estructura de la ética de Lutero se comprende mejor en la siguiente forma. Las únicas reglas morales verdaderas son los mandamientos divinos, y los mandamientos divinos se comprenden en una perspectiva occamista, es decir, no tienen otro fundamento o justificación ulterior que el de ser preceptos de Dios. La obediencia a tales reglas morales no puede equivaler a una satisfacción de nuestros deseos, porque nuestros deseos participan de la total corrupción de nuestra naturaleza. Así, hay un antagonismo natural entre lo que queremos y lo que Dios nos ordena realizar. La razón y

la voluntad humanas no pueden hacer lo que Dios ordena porque se encuentran esclavizados por el pecado; por eso tenemos que actuar contra la razón y contra nuestra voluntad natural. Pero eso sólo puede hacerse por medio de la gracia. No nos salvamos por las obras, porque ninguna de éstas es buena en ningún sentido. Todas resultan de un deseo pecaminoso.

No podríamos estar más lejos de Aristóteles, "aquel bufón que ha descarriado a la Iglesia", según palabras de Lutero. La verdadera transformación del individuo es íntegramente interior; lo que importa es estar delante de Dios en temor y temblor como un pecador absuelto. De aquí no se sigue que no haya acciones que Dios ordene y otras que prohíba; pero lo que viene al caso no es la acción realizada o sin hacer, sino la fe que movió al agente. Sin embargo, hay muchas acciones que no pueden ser el fruto de la fe, y entre ellas se encuentran los intentos de cambiar los poderes existentes en la estructura social. La exigencia luterana de que nos ocupemos de la fe y no de las obras está acompañada por prohibiciones dirigidas contra ciertos tipos de obras. Lutero condenó la insurrección campesina y propugnó la masacre en manos de sus príncipes de los campesinos que se habían rebelado contra la autoridad legal. La única libertad que exige es la libertad para predicar el Evangelio; y todo lo que importa acaece en la transformación psicológica del creyente.

Aunque Lutero tuvo precursores católicos medievales en muchos temas doctrinarios particulares, no fue superado —y se vanaglorió de ello— en su defensa de los derechos absolutos de la autoridad secular. En esto reside su importancia para la historia de la teoría moral. La entrega del mundo secular a sus propios dispositivos se hace más fácil con su doctrina del pecado y de la justificación. Si en cada acción a la vez somos totalmente pecadores y nos encontramos completamente salvados y justificados por Cristo, la naturaleza de una acción como opuesta a otra no tiene importancia. Suponer que una acción puede ser mejor que otra es seguir todavía el modelo de la ley, de cuyas ataduras nos ha liberado Cristo. Lutero preguntó una vez a Catalina, su mujer, si ella era una santa, y cuando ella replicó: "¿Cómo, santa una pecadora tan grande como yo?", la reprochó explicando que todos los justificados por la fe en Cristo eran igualmente santos. En una perspectiva semejante es natural que la palabra *mérito* sea expurgada del vocabulario teológico, porque resulta imposible plantear el problema del mérito de una acción frente a otra.

La ley de Dios llega a ser, por lo tanto, sólo un modelo frente al cual nos juzgamos culpables y necesitados de redención, y los mandamientos de Dios se convierten en una serie de órdenes arbitrarias frente a las cuales toda exigencia de justificación natural es a la vez insen-

sata e impía. *Bueno* y *justo* se definen en función de lo que Dios ordena, y el carácter tautológico de "Es justo obedecer a Dios" y "Dios es bueno" no se considera como un defecto, sino como una contribución a la mayor gloria de Dios. "Dios es todopoderoso" sigue siendo, por supuesto, una proposición sintética; lo que Dios puede hacer es todo lo que puede hacer el hombre más poderoso y mucho más. Así, Dios no sólo es una omnipotencia, sino una omnipotencia arbitraria. Tomás de Aquino casi había logrado civilizar a Jehová convirtiéndolo en un aristotélico; Lutero lo transforma para siempre en un padre despótico. Y en este punto las semejanzas entre Lutero y Calvino son más importantes que las diferencias.

En primer lugar, Calvino también presenta un Dios acerca de cuya bondad no podemos juzgar, y cuyos mandamientos no podemos interpretar como destinados a conducirnos al τέλος al que apuntan nuestros deseos. Con Calvino, al igual que con Lutero, debemos tener la esperanza de la gracia para que seamos justificados y perdonados por nuestra incapacidad para obedecer a los mandatos arbitrarios de un déspota cósmico. En segundo lugar, aun en los casos en que, al parecer, Calvino se contrapone más a Lutero en su tratamiento del reino de lo secular, hay una identidad interior. Lutero tomó la actitud de San Pablo frente a los burócratas del imperio romano como modelo para su propia actitud frente al elector de Sajonia, y Calvino imitó la actitud de los profetas frente a los reyes de Israel y Judea en sus tratos con los magistrados de Ginebra. Si bien la teocracia de Calvino establece la soberanía del clero sobre los príncipes, sanciona la autonomía de la actividad secular en todos los niveles en que la moral y la práctica religiosa no entran directamente en conflicto con ella. Siempre que el sexo se circunscriba a los límites del matrimonio y la asistencia a la Iglesia sea obligatoria los domingos, la actividad política y económica puede llevarse a cabo sin ser obstaculizada por ningún tipo de sanciones. Sólo la más obviamente afrentosa es condenada, y la historia del calvinismo es la historia de la progresiva realización de la autonomía de lo económico. Como Calvino, Lutero escindió la moralidad: por una parte, hay mandamientos absolutamente incuestionables, que son, en lo que se refiere a los deseos y a la razón humanos, arbitrarios y ajenos a todo contexto, y, por la otra, hay reglas que se justifican a sí mismas en el orden político y económico.

"El individuo" es el súbdito de ambos reinos, y es un individuo precisamente porque se lo define en contraposición a Dios que lo crea y en contraposición al orden político y económico al que está subordinado. "Por primera vez —según escribe J. N. Figgis al referirse al período inmediatamente posterior a la Reforma— el individuo abso-

luto se opone al Estado absoluto." [25] El Estado se diferencia de la sociedad; en la Edad Media los lazos sociales y los lazos políticos mantienen una unidad, tal como la tuvieron para los griegos, aun cuando la unidad del feudalismo y la unidad de la πόλις fueron muy distintas. Un hombre sólo se relaciona con el Estado como súbdito, y no a través de una trama de relaciones sociales que enlaza en formas muy diversas a los inferiores con los superiores. Un hombre se relaciona con el orden económico sólo en cuanto tiene el poder legal de establecer contratos, y no a través de una posición definida en un conjunto de asociaciones y gremios vinculados. El proceso social de transición desde esta posición al contrato es lento y accidentado, y nunca tiene lugar de una vez para siempre. Una y otra vez diferentes sectores de la comunidad experimentan el choque de la disolución de los lazos patriarcales; una y otra vez se agudiza la conciencia del mercado libre y el Estado absoluto. Pero en cada caso surge una nueva identidad para el agente moral.

En las sociedades tradicionales, e incluso en la πόλις griega o bajo el feudalismo, un hombre se define en función de un conjunto de descripciones establecidas mediante las cuales se sitúa e identifica en relación con los demás hombres. Un motivo por el que puede conducir fácilmente a error hablar de una brecha lógica entre el hecho y el valor es que sugiere que *en toda sociedad* es igualmente cierto que podemos establecer primero los hechos de orden social y luego, como una tarea secundaria y lógicamente independiente, indagar cómo debe comportarse uno en esta sociedad. Pero esto sólo podría ser verdad con respecto a todas las sociedades si necesariamente se diera el caso de poder describir un orden social sin recurrir a los conceptos de deber y obligación, mientras que, de hecho, en muchas sociedades no podemos establecer una mínima identificación social de un individuo (como hijo de un jefe, como villano, o como miembro de tal o cual clase o familia), y mucho menos de la totalidad de su papel social, sin especificar que tiene tales o cuales obligaciones o deberes. A esto se responderá que en una sociedad tal la asignación de ciertos deberes a un hombre sólo puede ser un hecho vinculado con esa sociedad. No *nos* compromete a decir que el hombre debe cumplirlos. Pero esto puede conducir otra vez fácilmente a error. Implica la posibilidad de decir, por ejemplo: "No es verdad que el hijo de un jefe tenga que hacer tal y cual cosa"; pero en el lenguaje de la tribu esto es simplemente un enunciado valorativo falso, y en el lenguaje que usamos para describir la tribu es simplemente un enunciado descriptivo falso. Lo que es verdad, por supuesto, es que podemos caracterizar la vida de la tribu sin

[25] El examen de este tema en *From Gerson to Grotius*, de J. N. Figgis, todavía no ha sido superado.

aceptar sus valores; pero esto implica no que podamos examinar, con independencia de su repertorio de descripciones sociales, la forma en que uno debe comportarse en este tipo de sociedad, sino más bien la posibilidad de plantear siempre una pregunta adicional con respecto al carácter bueno o malo de la continuación de este tipo de sociedad. Lo que a menudo no puede hacerse es caracterizar su vida social en sus términos fácticos y escapar a sus valoraciones.

Hay, por supuesto, muchas sociedades en las cuales el lenguaje de la descripción fáctica es tal que evita esta forma de compromiso con las valoraciones, y la transición de las formas tradicionales de la sociedad precapitalista en Europa occidental a la sociedad individualista y mercantil de los primeros tiempos del capitalismo es una transición de este tipo. Por consiguiente, no es sólo el caso de que el aristotelismo cristiano de Tomás de Aquino y el fideísmo cristiano de Lutero se basan en esquemas metafísicos excluyentes y competitivos, sino también de que proporcionan un análisis y una captación de diferentes vocabularios morales. Particularmente en el caso de Lutero, el análisis implícito en su predicación es casualmente eficaz: Lutero da un sentido a la experiencia moral de sus oyentes y, al hacerlo, conduce a la aceptación del marco en el que esa experiencia llega a ser interpretada en formas luteranas típicas. El rasgo crucial de la nueva experiencia es la experiencia de un individuo que está solo ante Dios. Cuando Lutero quiere explicar lo que es un individuo indica que al morir cada uno es el que muere y nadie más puede ocupar su lugar. Despojado de sus atributos sociales, abstraído —como un moribundo— de sus relaciones sociales, así se encuentra continuamente el individuo delante de Dios.

Así, el individuo no encuentra formulados ya, al menos en parte, sus compromisos valorativos mediante la mera respuesta a la pregunta por su propia identidad social. Su identidad sólo es ahora la del portador de un nombre dado que responde en forma contingente a ciertas descripciones (pelirrojo o de ojos azules, trabajador o comerciante), y tiene que hacer su propia elección entre posibilidades en pugna. De su situación fáctica tal como puede describirla en su nuevo vocabulario social no se infiere absolutamente nada acerca de lo que debe hacer. Todo viene a depender de su propia elección individual. Por otra parte, la preeminencia de la elección individual no sólo es una consecuencia de su vocabulario social, sino de las teorías derivadas de la teología.

En la ética aristotélica, como en las moralidades menos explícitas de las sociedades tradicionales, las necesidades y deseos humanos, entendidos de diversas maneras, proporcionan los criterios para juzgar las acciones de los hombres. La exposición aristotélica del silogismo

práctico constituye aquí un modelo. La premisa mayor tiene siempre la forma: alguien desea algo (o lo necesita o se beneficiaría con ello). El razonamiento práctico comienza en este punto. Pero los hechos correspondientes a las necesidades y deseos humanos ya no pueden proporcionar en el siglo XVI un criterio para las elecciones del agente moral, o una premisa mayor para su razonamiento, al menos si toma en serio la acusación conjunta de luteranos y calvinistas de que sus deseos son totalmente depravados. Aun la teología popular de la Contrarreforma adopta una posición mucho más negra con respecto a la naturaleza humana que la de Tomás de Aquino. Como todos los deseos están corrompidos (aunque, como siempre, el sexo generalmente recibe la peor parte, y la rebelión política es su único cercano competidor), la elección queda abierta. El individuo tiene que elegir entre la salvación y la condenación, entre el beneficio y la privación, es decir, entre las múltiples formas conflictivas de conducta que reclaman su atención.

Tres conceptos fundamentales de alcance moral emergen, por lo tanto, del período de la Reforma: reglas morales a la vez incondicionales en sus exigencias y desprovistas de toda justificación racional; la soberanía del agente moral en sus elecciones, y la existencia de un reino de poder secular con normas y justificaciones propias. Tampoco es sorprendente que los nuevos conceptos sobre las reglas y el agente adopten un nuevo aspecto al ser colocados en este contexto secular. Además, el poder secular ya ha encontrado su propio Lutero en la figura de Maquiavelo, quien, lo mismo que aquél, tiene sus precursores medievales. Dentro del contexto del derecho natural, los teólogos medievales habían sostenido a menudo que ciertos fines políticos justificaban medios que normalmente no eran permitidos: la remoción de los tiranos por medio del asesinato es un ejemplo común. Powicke ha explicado cómo, desde Federico II y Felipe el Magnánimo en adelante, "el próximo paso consistió en identificar la ley natural de la necesidad con los impulsos naturales de una comunidad política, sus derechos a las fronteras naturales y a la afirmación de sí misma, y aun en identificar la necesidad no con la ley natural, sino con los dictados de la historia". Esta tendencia, en lo que se refiere a la *Realpolitik*, ya estaba adecuadamente expresada en el estado medieval, y el estado moderno simplemente ha empeorado esta *Realpolitik* por ser más poderoso. Maquiavelo es su primer teórico.

Se han hecho grandes esfuerzos para mostrar que, en contra de los dramaturgos isabelinos y a pesar de su notoria admiración por César Borgia, Maquiavelo no era un hombre malo. Esto se debe en parte a que la suya era evidentemente una personalidad atractiva, y existe la creencia difundida, aunque incorrecta, de que por alguna razón no se puede ser a la vez malo y atractivo. Pero con más importancia se debe

a que las preferencias privadas y personales de Maquiavelo eran favorables por cierto a la democracia (en su acepción de la palabra, esto es: un *poder* dilatado y limitado, con la participación conjunta de pequeños señores y grandes comerciantes y la natural exclusión de los siervos y de quienes carecían de propiedad), a la generosidad, a la honestidad y a la sinceridad. Pero no debemos confundirnos. Según Maquiavelo, los fines de la vida política y social están dados. Consisten en la obtención y conservación del poder, y en el mantenimiento del orden político y la prosperidad general; estos últimos, en parte al menos, porque quien no los mantenga no subsistirá en el poder. Las reglas morales son reglas técnicas en relación con los medios para estos fines. Además, han de ser usadas dando por sentado que todos los hombres son en alguna medida corruptos. Podemos violar nuestras promesas y acuerdos en cualquier momento si eso conviene a nuestros intereses, ya que se supone que, como todos los hombres son malvados, aquellos con los que hemos establecido un contrato pueden en cualquier momento violarlo si sacan provecho de ello. Los hombres no deben actuar como piensan que deben hacerlo en una forma abstracta, sino como actúan los otros hombres. Como los otros hombres *son* influidos hasta cierto punto por la generosidad, la clemencia, y cosas semejantes, habrá lugar para ellas. Pero aun así, ocupan un lugar sólo como medios bien calculados para los fines del poder.

La ética de Maquiavelo es la primera, por lo menos desde algunos sofistas, en que las acciones se juzgan no como acciones, sino solamente en virtud de sus consecuencias. Por consiguiente, defiende la idea de que las consecuencias son calculables, y *El príncipe* y los *Discursos sobre Tito Livio* están dedicados en su mayor parte a ello. El estudio de la historia produce generalizaciones empíricas de las que podemos extraer máximas causales. Estas máximas es emplean para influir en otra gente. Aquí, nuevamente, Maquiavelo es a la vez un heredero de los sofistas y un precursor de escritores modernos. Debemos comprender nuestras valoraciones más bien como medios para influir en otra gente que como respuesta a la pregunta: "¿Qué he de hacer?" Se infiere también que Maquiavelo considera que la conducta humana está gobernada por leyes, y por leyes de las que los agentes mismos generalmente no son conscientes. Según Maquiavelo, es posible tener una visión muy simple de estas leyes, ya que se inclina a considerar la naturaleza humana, y sus móviles y aspiraciones, como intemporales e inmutables. Generalizaciones obtenidas de los antiguos romanos pueden aplicarse sin dificultades a la Florencia del siglo XVI. Sin embargo, "el individuo" aparece en una forma tan pura en Maquiavelo como en Lutero. Aparece así porque la sociedad no es sólo el terreno en que actúa sino también una materia prima potencial, sometida a leyes pero maleable, y destinada a

moldearse de acuerdo con sus propios fines. El individuo no está constreñido por ningún vínculo social. Sus propios fines —no sólo los del poder, sino también los de la gloria y la reputación— constituyen para él los únicos criterios, aparte de los criterios técnicos del arte de gobernar. Así, encontramos por primera vez en Maquiavelo lo que llegará a ser un problema familiar: la combinación de una defensa de la soberanía del individuo en sus elecciones y metas con la opinión de que la conducta humana está gobernada por leyes inmutables. Es verdad que Maquiavelo distingue entre aquellos a quienes considera en calidad de gobernantes o gobernantes potenciales y aquellos a quienes considera en calidad de gobernados. Pero no tiene conciencia de contradicción.

Aunque presta un acatamiento verbal a la distinción entre ética y política, pone de manifiesto la irrelevancia de establecerla con demasiada precisión. Una distinción semejante depende de la existencia de una separación de tal tipo entre la vida pública y privada, qué cada uno pueda decidir lo que le conviene hacer sin preguntarse en qué orden político le es indispensable vivir, o porque considere a éste como un contexto dado e inalterable para la acción privada, o porque lo juzgue irrelevante por alguna otra razón. Maquiavelo se asemeja a Platón cuando pone en claro las ocasiones en que la ética y la política se unifican. Desde su época en adelante se abre cada vez más la posibilidad de que más y más gente participe en la alteración o modificación de las instituciones políticas, y por eso el orden político es cada vez con menor frecuencia un contexto dado e inalterable.

Finalmente, Maquiavelo nos ofrece una lección no sólo en sus enseñanzas explícitas sino por su ejemplo. En los períodos en que el orden social es relativamente estable, todas las cuestiones morales pueden plantearse dentro del contexto de las normas compartidas por la comunidad; en los períodos de inestabilidad, en cambio, las normas mismas son cuestionadas y sometidas a prueba ante los criterios representados por las necesidades humanas. Aunque vivieron la decadencia de la πόλις, Platón y Aristóteles dieron más por sentadas las formas e instituciones de aquélla, que Maquiavelo las formas e instituciones de la ciudad-estado italiana. Maquiavelo tiene más conciencia de las amenazas exteriores a Florencia por parte de las grandes potencias que la que tuvo alguna vez Aristóteles de la amenaza de Macedonia a Atenas. Al vivir en una época de cambio, Maquiavelo comprendió el carácter transitorio de los órdenes políticos, y esto es lo que en cierto sentido hace sorprendente su invocación a la permanencia de la naturaleza humana. Pues la contrapartida de una creencia en el carácter transitorio de los órdenes políticos y sociales podría fácilmente no haber sido una creencia en una naturaleza humana intemporal con necesidades permanentes frente a la

que estos órdenes pueden ser juzgados y en función de la cual pueden ser explicados.

Es evidente ahora que, después de la época de Lutero y Maquiavelo, debemos esperar el surgimiento de algún tipo de teoría moral y política en la que el individuo es la última unidad social; el poder, la última preocupación; Dios, un ser cada vez más irrelevante pero todavía inexpugnable, y una naturaleza humana prepolítica, presocial e intemporal, el trasfondo de las formas sociales cambiantes. Hobbes satisface plenamente esta expectativa.

"Se encontraba en la biblioteca de un caballero y los *Elementos* de Euclides estaban abiertos en el libro I. Leyó una proposición y exclamó (de vez en cuando profería alguna exclamación para dar énfasis a sus afirmaciones): '¡Diablos! ¡Esto es imposible!' Entonces, leyó la demostración, que lo remitió a otra proposición, la que fue leída por él. Ésta lo remitió a otra, la que también leyó. *Et sic deinceps* (y así sucesivamente) hasta que se convenció de la demostración de esa verdad. Esto le hizo amar la geometría."[20] El escritor es John Aubrey, el personaje es Thomas Hobbes, y el año en que sucedió el episodio aludido es 1629. Hobbes ya tenía 41 años. Su base intelectual hasta esa fecha estaba simbolizada por su rechazo de Aristóteles y su traducción de Tucídides. El Aristóteles que se rechaza es el de la escolástica tardía y decadente. La queja contra Aristóteles es que confunde la investigación del significado de las palabras con la investigación de las cosas designadas por las palabras. Y junto con esta queja, Hobbes rechaza toda la epistemología aristotélica de la materia y la forma, y la esencia y la existencia. Al hacerlo, cree evitar la oscuridad y limitarse a un universo compuesto solamente por individuos concretos, palabras y los cuerpos que ellas designan. Sin embargo, la propia investigación de Hobbes asume de hecho —y necesariamente— la forma de una indagación conceptual, porque desea descubrir las nociones de rectitud, justicia, soberanía y poder. Encuentra un modelo no aristotélico para sus investigaciones en los *Elementos* de Euclides. El impulso para ellas fue el que lo condujo a Tucídides.

La *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides fue escrita como las obras de Maquiavelo, con la convicción de que la historia puede ser instructiva. Describe la caída de Atenas a causa de los errores de la democracia ateniense. La moraleja es la corrosividad política de la democracia: el villano Cleón es el corrosivo, el arquetipo de los hombres envidiosos y ambiciosos. La Inglaterra del 1620 estaba llena de hombres envidiosos y ambiciosos. Y eso no es sorprendente, porque la gran revolución en los precios que había comenzado en el siglo anterior había

20 *Vidas*, pág. 150.

destruido los modelos económicos tradicionales del terrateniente inglés. Las fortunas se hacían y deshacían; la importancia de los individuos crecía con el empleo hábil del dinero; las relaciones entre la pequeña y alta clase media, y entre los grandes nobles y sus dependientes menores, estaban en constante cambio. Inglaterra se encontraba a la vera de una economía de mercado en que los lazos feudales y aristocráticos corrían el peligro de ser desplazados por los vínculos monetarios. El poder estatal expresado en la corona estaba en una relación nueva e incierta con sus súbditos. El impuesto constituyó, dentro de los vínculos monetarios, el punto en que chocaron lo que la corona consideraba como deberes tradicionales y lo que los súbditos consideraban como derechos tradicionales. (Siempre causa sosiego el pensamiento de que el contador dedicado a réditos y a la búsqueda de una escapatoria legal para sus clientes comerciales es un descendiente espiritual de Pym y Hampden.) Hobbes prevé un peligro en la reclamación de *derechos* contra la corona y traduce a Tucídides como una solemne advertencia contra la amenaza a la soberanía representada por facciones rivales y en pugna. Traduce al admirador de Pisístrato y Pericles con el espíritu de un súbdito leal a los reyes Estuardo.

Sin embargo, Hobbes se aparta completamente de los modos tradicionales en la forma de su intervención en las disputas entre el soberano y sus súbditos. En la sociedad jerárquica de una Inglaterra anterior, las lealtades personales, sociales y políticas, se entremezclan y apoyan unas a otras. Los derechos y deberes se definen dentro de un sistema que, aunque complejo, es único. La justificación de cualquier movimiento particular dentro del juego feudal consiste en aludir a la posición de los actores o a las reglas del juego. Lo que las revoluciones económicas, y particularmente, en Inglaterra, la revolución de los precios en los siglos XVI y XVII ocasionan, es la ruptura de estos lazos. La mayoría de los hitos sociales tradicionales subsisten; lo que se cuestiona es su interrelación. Todavía se cree en Dios, y el sacerdote todavía se encuentra en su parroquia. Pero se puede cuestionar en forma más radical el vínculo que une al sacerdote con Dios. Todos los elementos de la sociedad feudal están presentes: los siervos y demás hombres sin propiedad, la pequeña clase media, la nobleza, el rey; lo que se pone en cuestión es su modo de interrelacionarse. La época está madura para teorías sobre la autoridad, y las dos fuentes más populares para las teorías son las Escrituras y la historia. La doctrina del derecho divino de los reyes, con su modelo del rey David, rivaliza en la justificación bíblica con las doctrinas presbiterianas de la eclesiocracia disfrazada de teocracia. La invocación al precedente histórico se emplea para apuntalar tanto la doctrina del derecho divino como la doctrina de que el soberano depende de los lores y los comunes. Hobbes no invoca ninguna de las dos fuentes. Rompe

con toda la discusión al apelar a un nuevo método, tomado de Galileo que le permitirá no sólo comprender los elementos de la vida social sino estimar el valor de las invocaciones a la historia o a la Escritura.

El método consiste en la resolución de cualquier situación compleja en sus elementos simples y lógicamente primitivos, y en la posterior utilización de estos elementos simples para mostrar cómo la situación compleja puede ser reconstruida. Así se habrá mostrado cómo la situación se construye de hecho. Éste es el método empleado, según Hobbes, por Galileo en el estudio de la naturaleza física. En el caso de la naturaleza física, por supuesto, la reconstrucción teórica de la complejidad a partir de la simplicidad no tiene ninguna función moral; pero en el caso de la sociedad humana, la rectificación de nuestra comprensión puede acarrear una rectificación de la forma en que concebimos nuestro puesto en la sociedad y, por lo tanto, de las creencias sobre la forma en que debemos vivir.

Cuando la sociedad se resuelve en sus elementos simples, ¿qué encontramos? Una colección de individuos, cada uno de los cuales constituye un sistema cuyo fin es la conservación de sí mismo. Los móviles humanos fundamentales son el deseo de dominio y el deseo de evitar la muerte. "Los hombres, desde su mismo nacimiento, y por naturaleza, luchan denodadamente por todo lo que ambicionan, y si pudieran, harían que todo el mundo les temiera y obedeciera." [27] "La miseria ha de ser vencida continuamente. La felicidad ha de vencer constantemente a la antedicha. Y abandonar este curso es morir." [28] Las únicas limitaciones al "perpetuo e incansable movimiento del poder tras el poder" son la muerte y el temor a la muerte. Los individuos impulsados por estos móviles no conocen otras reglas que los preceptos que les enseñan cómo conservarse. Antes de la existencia de la sociedad no hay otra cosa que una lucha por la dominación, una guerra de todos contra todos. Con respecto a esta situación es verdad decir que "donde no hay un poder común, no hay derecho; donde no hay derecho, no hay injusticia. La fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales en la guerra". No obstante, la razón enseña al individuo que esta guerra implica más temores que esperanzas, y que la muerte es un resultado más probable que la dominación. Para evitar la muerte, debe reemplazar la guerra por la paz, la lucha por el acuerdo; y los artículos del acuerdo al que la razón insta como cosa prudente, aun en un estado de naturaleza, constituyen las leyes de la naturaleza. El primero señala que "todo hombre debe esforzarse por la paz hasta donde tenga la esperanza de encontrarla, y cuando no pueda obtenerla, le es lícito buscar y usar todos los recursos y ventajas de la guerra"; el segundo, que "todo hombre ha de estar

[27] *The English Works of Thomas Hobbes*, comp. por W. Molesworth, VII, 73.
[28] *Ibid.*, IV, 53.

dispuesto, si los demás lo están también, en la medida en que lo crea necesario para la paz y la defensa de sí mismo, a abandonar sus derechos sobre todas las cosas y a contentarse con tanta libertad frente a los demás hombres como la que permitiría a éstos frente a sí mismo", y el tercero señala que "los hombres han de cumplir los contratos contraídos".[29]

Sin embargo, es evidente que esto no basta para mitigar el temor a la muerte. Si bien podemos llegar a un acuerdo con otros hombres con el fin de asegurarnos contra las agresiones mutuas, ¿cómo podemos estar seguros de que los demás respetarán estos acuerdos y no los utilizarán meramente para llevarnos con engaños a un falso sentimiento de seguridad con el fin de que puedan entonces atacarnos con más eficacia? En el estado de naturaleza no hay sanciones por las que se pueda hacer cumplir los contratos. "Y los pactos, sin la espada, son meras palabras, y no tienen ningún poder para dar seguridad a un hombre."[30] Para dar a los pactos el respaldo de una espada tiene que establecerse un contrato inicial por el que los hombres transfieren su poder a un poder común que se convierte en soberano entre ellos. Este contrato social lleva a cabo la creación de "ese gran LEVIATÁN, o más bien, para hablar con más reverencia, de ese dios mortal, al que debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y defensa".[31]

Los mandatos del poder soberano, cualquiera que sea la naturaleza política de este poder —democrático, oligárquico o monárquico— determinan un segundo conjunto de preceptos que exigen obediencia. Las únicas limitaciones a la obediencia exigible por el soberano aparecen en el momento en que el motivo para aceptar la transferencia del poder al soberano en el contrato original —es decir, el temor a la muerte— se convierte en un motivo para resistir al soberano mismo, o sea, en cualquier momento en que el soberano amenace con arrebatar la propia vida personal. De lo contrario, sólo se puede dejar de obedecer al soberano cuando éste ya no es capaz de cumplir la función para la cual se le confirió el poder en un primer momento: la protección de las vidas de sus súbditos. O sea: el soberano impotente ya no ha de ser obedecido y por cierto ya no es un soberano. Las rebeliones siempre son erróneas mientras no tengan éxito. La rebelión exitosa, sin embargo, *es* la toma de la soberanía y tiene toda la justificación de la soberanía detrás de ella. Por su éxito no es una rebelión.

Por consiguiente, las reglas que obligan al individuo son de dos tipos: pre y poscontractuales, naturales y sociales. Usar la palabra *social* es recordar una de las confusiones más singulares de Hobbes por la

29 *Ibid.*, III, 130.
30 *Ibid.*, III, 154.
31 *Ibid.*, III, 158.

que no distingue el Estado de la sociedad y presenta la autoridad política como constitutiva de la vida social y no como dependiente de ella. Hay sin duda situaciones en que la desaparición del poder represivo del Estado puede conducir al surgimiento de una violencia anárquica. Pero hay y ha habido muchas situaciones en que una vida social ordenada subsiste sin la presencia de un poder semejante. Si se compara la vida urbana de los siglos XVIII, XIX y XX, en que el poder represivo del Estado está al alcance de la mano, con la vida moral de otros períodos en que frecuentemente está ausente o muy lejos, se podría llegar a la conclusión de que la presencia del Estado es un factor desmoralizador. Ésta sería —en todo caso hasta donde nos ha llevado ya el argumento— tan infundada por su unilateralidad como la conclusión de Hobbes. Pero pone de relieve el error de Hobbes.

Según Hobbes, las reglas sociales son reglas que obedecemos por dos clases de razones: primero, porque las sanciones del soberano las ponen en vigencia, y segundo, porque nuestros deseos son tales que preferimos obedecer al soberano con el fin de escapar a la muerte en manos de los demás, excepto cuando estamos expuestos a caer en ella en manos del soberano. Obedecemos a las reglas que constituyen la ley natural simplemente porque son preceptos que nos indican cómo obtener lo que queremos (la dominación) y evitar lo que no queremos (la muerte). Ambos conjuntos de reglas tienen la forma "Si quieres obtener X, debes hacer Y". Así, son enunciados fácticos que pueden ser verdaderos o falsos. Se los extrae del conjunto de tales enunciados para su inclusión en la lista de los preceptos naturales y sociales porque los deseos nombrados en el antecedente son los deseos que todos los hombres tienen efectivamente como una cuestión de hecho contingente.

La posición de Hobbes ha sido atacada en este punto desde dos terrenos distintos. El primero de estos ataques es erróneo. Sostiene que las reglas morales no tienen el carácter de enunciados prudenciales y fácticos que le atribuye Hobbes, sino que tienen simplemente la forma "Debes hacer tal y cual cosa" y no contienen ninguna referencia a deseos o inclinaciones. Es muy cierto que en algunas sociedades (especialmente en las modernas sociedades occidentales, tales como la nuestra) ha predominado esta forma de regla moral, pero no se advierte por qué el adjetivo *moral* debe restringirse a reglas de esta forma. Los críticos de Hobbes podrán replicar que las reglas morales empleadas de hecho por los contemporáneos de éste tenían esta forma, y que Hobbes simplemente las ha representado y analizado en forma errónea. La dificultad con esta versión de su argumento es que resulta difícil saber cómo interpretar expresiones de la forma "Debes...", donde la ausencia de cualquier cláusula hipotética referida a los deseos puede deberse al hecho de que no se tiene la intención de aludir a ellos o al hecho

de que tal referencia se comparte en forma tan clara y común que no necesita ser explicitada. Pero es importante observar que Hobbes, al otorgar al deseo una posición central en el cuadro moral, coincide con sus predecesores; sólo gradualmente, y por obra del protestantismo y otras influencias, surge un contraste tajante entre la moralidad y el deseo. De ahí que este ataque a Hobbes quizá sea algo anacrónico.

Sin embargo, es cierto que Hobbes se representó y analizó erróneamente el uso que sus contemporáneos hacían de las reglas morales. Aubrey narra cómo, fuera de la catedral de San Pablo, un clérigo anglicano, que había visto a Hobbes dar limosna a un pobre, trató de sacar provecho de la ocasión preguntándole a Hobbes (que tenía la reputación de impío y ateo) si hubiera dado la limosna de no haberlo ordenado Cristo. Hobbes replicó que había dado la limosna no sólo porque complacía al pobre, sino porque le complacía a él ver al pobre hombre contento. Así, Hobbes trató de mostrar la coherencia de su propia conducta con su teoría de los móviles, es decir, la de que los deseos humanos son tales que responden todos al interés propio. La clase de mentira contada por Hobbes de acuerdo con esta anécdota es una clase de mentira en la que caen con mayor frecuencia los filósofos que los demás hombres, una mentira contada con la finalidad de salvar las apariencias de una teoría. Es una mentira y una mentira culpable, si bien Hobbes tenía la necesidad de contarla. La raíz del error se encuentra aquí, ya que la naturaleza y los móviles humanos no tienen y no pueden tener los caracteres que él les atribuye.

Según Hobbes, cualquier preocupación por el bienestar de los demás es secundaria, y por cierto sólo un medio, en relación con mi propio bienestar. *En realidad*, tanto en nosotros como en los demás, encontramos lado a lado una solicitud por los otros y móviles egoístas. ¿Qué justifica presentar a aquélla como un resultado secundario de éstos? La justificación de Hobbes reside en su idea de la mediación del contrato entre el estado de naturaleza y la vida social. Pero, ¿qué justifica su idea del contrato? No hay ninguna evidencia histórica o antropológica de que esto suceda o haya sucedido alguna vez con el hombre. Hobbes alude, al pasar, a los indios americanos, pero toda su argumentación se basa en un método que lo independiza de la evidencia histórica. No relata un proceso evolutivo, sino que resuelve la naturaleza humana intemporal en sus elementos intemporales. La narración del contrato debe leerse como una metáfora, pero sólo puede funcionar, incluso como metáfora, si es una narración inteligible y si satisface ciertos requisitos elementales de coherencia lógica. Y esto no sucede.

El contrato de Hobbes es el fundamento de la vida social en el sentido de que no hay reglas o normas compartidas con anterioridad al contrato: la narración del contrato funciona por cierto como una es-

pecie de explicación de cómo los hombres llegaron a compartir normas sociales. Pero cualquier intercambio de palabras, escrito o hablado, entre hombres que se pudiera caracterizar como contrato o acuerdo o formulación de promesas sólo puede ser caracterizado así en virtud de la preexistencia de alguna regla reconocida y compartida según la cual ambas partes comprenden el uso de la forma de las palabras en cuestión como una forma *compulsiva*. Fuera de una convención semejante, ya reconocida y aceptada, no habría nada que se pudiera denominar correctamente contrato, acuerdo o promesa. Quizá pudiera haber manifestaciones de tipo intencional, pero en el estado de naturaleza de Hobbes no faltarían motivos para sospechar que están destinadas a engañar. Las únicas normas disponibles para interpretar las expresiones de los demás evitarían cualquier concepción de un acuerdo. Así, Hobbes exige dos cosas incompatibles del contrato original: quiere que sea el fundamento de todas las normas y reglas compartidas y comunes; pero también quiere que sea un contrato, y para que sea un contrato ya deben existir normas compartidas y comunes de un tipo que, según él, no puede presentarse con anterioridad al contrato. Por eso el concepto de un contrato *original* se derrumba por una contradicción interna y no puede ser usado ni siquiera para componer una metáfora coherente.

Si esto es así, ¿no se derrumba toda la argumentación de Hobbes? Sin duda. Hobbes desea describir el tránsito de un estado de cosas en que la agresión y el temor son los únicos móviles y la fuerza es el único instrumento efectivo, a un estado de cosas en que hay normas reconocidas y una autoridad legítima. Es evidente que estas transiciones se producen a veces. Aunque haya sido impuesta por la fuerza, una autoridad llega a ser considerada legítima y es obedecida, por lo menos en este sentido: la cuestión de quién es la autoridad legítima en un Estado y la cuestión de quién detenta el poder en él no tienen necesariamente la misma respuesta. Es indudable que el holandés Guillermo y los alemanes "tontos y opresores de nombre 'Jorge' " —según la descripción de Byron— detentaron el poder después de 1689 cuando la autoridad legítima descansaba en el rey Jacobo II y sus descendientes. Pero eso pone de manifiesto también que el concepto de autoridad legítima sólo tiene aplicación legítima dentro de un contexto de reglas, practicas e instituciones socialmente aceptadas: llamar legítima a una autoridad es invocar un criterio aceptado de legitimidad. Ante la inexistencia de un criterio semejante sólo puede haber un poder o poderes rivales —como en el caso en que un ejército de ocupación impone su dominación a un país derrotado—, y la existencia de un criterio semejante depende de su aceptación como criterio por parte del pueblo. El poder *de facto* puede convertirse en la legitimidad *de jure*. Advertir

esto fue una penetrante visión de Hobbes, y por cierto todos los habitantes de Inglaterra lo vieron en la transición del poder *de facto* del ejército de Cromwell a la legitimidad *de jure* del "Commonwealth". Pero lo que Hobbes no vio fue que la aceptación de una autoridad constituye de hecho la aceptación de las reglas que otorgan a los demás y a nosotros mismos el derecho o el deber de actuar de cierta manera, y que la posesión de un derecho no es la posesión del poder mientras que la posesión de un deber no es actuar por temor al poder de los demás. Hobbes identifica "tener el derecho a" con "tener el poder de" al menos por dos motivos. Advirtió correctamente que la autoridad se impone generalmente por la fuerza y que depende con frecuencia de la confirmación de ésta. Y tiene una visión tan limitada de los deseos humanos que no puede proporcionar ninguna otra explicación para la aceptación de la autoridad que el temor a tales sanciones. Pero en realidad una autoridad aceptada sólo porque los hombres temen las consecuencias de no aceptarla, o *sólo* porque temen las sanciones que despliega, no podría funcionar con la eficacia con que lo hace la mayor parte de las autoridades políticas. Las instituciones políticas tienen estabilidad porque la mayoría de los hombres prestan la mayor parte del tiempo una obediencia voluntaria a su autoridad, y los hombres actúan así porque advierten una coincidencia entre sus propios deseos y aquellos cuya satisfacción salvaguarda la autoridad. Y esto mismo sucede con Hobbes. Pero tiene una visión tan limitada de los deseos humanos que necesariamente tiene una concepción limitada de la autoridad política.

Esta concepción limitada de los móviles, los deseos y la actividad hace que la parte más sustancial de la vida humana pase inadvertida para Hobbes. Contamos con un poder soberano para que nuestras vidas puedan persistir con seguridad, pero, ¿qué hemos de hacer con nuestras vidas dentro del marco de un orden así garantizado? Hobbes dice que los hombres se inclinan más bien a la paz que a la continuación de un estado de naturaleza no sólo por el temor a la muerte, sino también por el "deseo de las cosas necesarias a una vida cómoda y la esperanza de obtenerlas mediante el trabajo". Pero, ¿qué es una vida cómoda? Hobbes ya ha indicado que "no hay tal *finis ultimus*, meta extrema, o *summum bonum*, el bien supremo, como se dice en los libros de los viejos filósofos de la moral"; y la razón de esta afirmación se encuentra en su opinión de que la felicidad humana consiste en "un continuo progreso del deseo de un objeto a otro en que el logro del primero no es más que un camino hacia el segundo", y de que los hombres son impulsados por "un perpetuo e incansable deseo de poder que cesa sólo con la muerte". Éste es un cuadro en que los hombres son movidos por un deseo tras otro sin que surja nunca la pregunta:

"¿Qué clase de vida quiero?" La concepción de Hobbes sobre los objetos posibles del deseo es tan limitada como sus concepciones de los móviles. ¿Por qué?

La raíz de esta dificultad quizá sea doble. Su teoría del lenguaje le obliga a Hobbes a considerar que todas las palabras son nombres de objetos individuales o de conjuntos de objetos individuales. Por eso todos los objetos del deseo deben ser objetos individuales. Al mismo tiempo, el determinismo de Hobbes, con su refuerzo teológico (Hobbes cree en Dios una deidad material aunque invisible, no el Dios de la ortodoxia cristiana, sino el creador de la naturaleza, que manifiesta su voluntad en los preceptos que gobiernan de hecho nuestras naturalezas), lo lleva a considerar nuestros deseos como dados e inmutables. La crítica de nuestros deseos y de su transformación racional queda fuera del sistema de Hobbes. Se infiere que es inevitable que nuestros deseos se dirijan sucesivamente a distintos objetos individuales. Así, los deseos no pueden incluir el deseo de un cierto estilo de vida o el deseo de que nuestros deseos sean de un cierto tipo.

Sin embargo, debemos a Hobbes la gran lección de que una teoría de la moral es inseparable de una teoría de la naturaleza humana. Justamente porque adopta la concepción de una naturaleza humana intemporal, Hobbes se compromete con una respuesta antihistórica a la pregunta por la causa de la destrucción del orden político en Inglaterra después de 1640, reemplazándola con la pregunta por la naturaleza del orden social y político como tal. Pero aunque este tipo de pregunta se generaliza peligrosamente, es el tipo de pregunta que invade y debe invadir cada vez más el dominio de los filósofos morales. En particular, no se puede esperar que se planteen y respondan preguntas sobre la libertad sin una determinación de la naturaleza del fondo social de la vida moral. Pero Hobbes nunca se plantea esta clase de preguntas. Examina la libertad de la voluntad sólo con el fin de poner de relieve que todos los actos humanos están determinados, y examina la libertad política sólo dentro de los límites permitidos por el poder ilimitado del soberano. Esto quizá requiera una explicación. Es sorprendente que Hobbes se impresionara tanto por el hecho de la guerra civil y tan poco por las metas declaradas y confesas de quienes participaban en ella. Pero no se impresionó y esto se debe a que su teoría de los móviles lo llevó a suponer que los elevados ideales necesariamente no eran más que una máscara para el impulso de dominación. Por lo tanto, no da importancia a la aparición de la libertad como ideal y como meta, y así no advierte el más importante cambio social en la historia de esta época. La invocación a la libertad sin duda enmascaró frecuentemente la intolerancia religiosa y la ambición económica. Pero, ¿fue siempre ésta la situación? ¿Podrían los hombres

haber especificado sus deseos y los objetos de su deseo en el tipo de orden social que estaba surgiendo sin invocar el concepto de libertad? Que Hobbes pueda ignorar esta cuestión refuerza la opinión de que es un filósofo retrógrado. Continúa preocupándose por los vínculos de un antiguo modelo de vida social que está por derrumbarse. En la vida privada, él mismo se preocupó tanto por escapar a los peligros como por la realización de fines positivos: cuando vio venir la guerra civil se dirigió a Francia y fue, según sus propias palabras, "el primero de los que huyeron". Pero si temía a la muerte, no mostró ningún signo de aspirar a la dominación. Así, hay una brecha crucial entre los valores exhibidos en su propia vida tranquila en Malmesbury y aquellos que, según él, dominan la vida humana.

Hobbes se contrapone en todo sentido a Spinoza, su único par como filósofo moral en su propio siglo. Spinoza no sólo une en su vida la filosofía con la práctica, sino que manifiesta ese mismo amor impersonal a la verdad que proclama en sus escritos como el más alto valor humano. Además, enlaza un conjunto de conceptos que son avanzados en el sentido de que van a constituir gran parte de la vida humana posterior: libertad, razón, felicidad. El Estado existe para promover los bienes humanos positivos, y no meramente como un baluarte contra los desastres humanos. La religión es un asunto que concierne primordialmente a la verdad y sólo secundariamente a los magistrados.

Spinoza advierte dos errores en la forma ordinaria de expresar juicios morales. El primero es que las normas de nuestros juicios son arbitrarias y caprichosas. Al criticar a un hombre como defectuoso en algún sentido, por ser o practicar lo que no debe ser o practicar, lo juzgamos, según Spinoza, en relación con el cuadro que nos hemos formado del hombre ideal o auténtico. Pero este cuadro es inevitablemente una construcción arbitraria, armada a partir de nuestras propias experiencias limitadas y casuales. Además, al juzgar a un hombre, afirmamos que no debería ser como es, en una forma que implica la posibilidad de que fuera distinto de lo que es. Esto implica una noción ilusoria de la libertad. Puesto que todo está determinado, nada puede ser distinto de lo que es. Por lo tanto, el estado ordinario de nuestra mente, en que formulamos los juicios morales diarios, es un estado de confusión e ilusión. ¿Cómo ocurre esto? Spinoza responde que la experiencia sensible común y los usos ordinarios del lenguaje en que manifestamos esa experiencia se mueven inevitablemente en el plano del condicionamiento, la asociación y el significado confuso. Hay un contraste con la claridad de un sistema matemático en que cada símbolo tiene un significado claro y distinto y por eso se advierte, sin ambigüedad, qué proposiciones dependen de otras e implican a su vez a terceras. El pensamiento se hace racional a medida que se aproxima

a las condiciones de la geometría, y ésta se concibe como la expresión del único posible acceso al rigor y a la claridad. El ideal de un sistema deductivo, sin embargo, no es un mero ideal de conocimiento: este ideal refleja la naturaleza del universo. El universo es una trama única en la que el todo determina a las partes. Explicar un estado de cosas es comprender que, dada la situación de las demás cosas, necesariamente debe ser lo que es. Si tratamos de representarnos algo con independencia del sistema, intentamos representar algo cuya presencia no puede hacerse inteligible, porque ser inteligible es mostrarse como parte del sistema. El nombre de este sistema único es *"Deus, sive Natura"* (Dios o Naturaleza).

No hay, por lo tanto, un bien que se distinga o separe de la totalidad de las cosas. Los atributos de Dios –infinitud y eternidad– pertenecen a la única sustancia que es a la vez Naturaleza y Dios. ¿Es Spinoza simplemente un ateo que conserva el nombre de *Dios*? Novalis diría de él que estaba "ebrio de Dios"; Plejanov, en cambio, lo aclamaría como el predecesor de la irreligión materialista. La respuesta presenta dos aspectos. La primera parte de ella es que, comparado con la tradicional teología judaica y cristiana, Spinoza es un ateo: cree en un orden único de la naturaleza y toda intervención milagrosa queda descartada. El científico no necesita tener en cuenta irrupciones o perturbaciones sobrenaturales. La importancia de esta creencia en el siglo XVII no requiere una explicación especial. Sin embargo, Spinoza no desecha simplemente el vocabulario teológico, sino que lo considera, lo mismo que el lenguaje ordinario, como un conjunto de expresiones que exigen una reinterpretación para convertirse en racionales. Así, es el predecesor de todos aquellos escépticos que no han considerado a la religión simplemente como algo falso, sino como la expresión de verdades en una forma engañosa. La religión no ha de ser refutada, sino descifrada. ¿Qué importancia tiene esto para la moral?

El creyente judío o cristiano común considera a Dios como un ser ajeno al universo, y a los mandamientos divinos como preceptos exteriores que debe obedecer. Spinoza no menospreció la utilidad, para la gente común y carente de espíritu crítico, de lo que consideraba una supersticiosa moralidad de la obediencia externa. Pero la contrapartida de la identificación de Dios con la Naturaleza es la caracterización de la ética como un estudio no de los preceptos divinos, sino de nuestra propia naturaleza y de lo que necesariamente nos impulsa. Nuestra naturaleza de seres humanos consiste en existir como sistemas que se mantienen y conservan a sí mismos. Esto ocurre con la naturaleza de todos los seres finitos, que son subsistemas de la naturaleza misma. La costumbre de considerarnos como una unidad de cuerpo y espíritu, dos tipos de sustancia muy distintos, encubre la unidad de nuestro ser.

Quienes creen en el dualismo de cuerpo y alma tienen en sus manos, según Spinoza, un problema insoluble: el de la posibilidad de relacionarlos. Pero este problema desaparece si consideramos el cuerpo y el alma simplemente como dos modos o aspectos ante los cuales tenemos que comprendernos. Somos una unidad de cuerpo y espíritu. Este es quizás un punto de la argumentación en que no podemos dejar de preguntarnos si lo que Spinoza dice es verdad. Pero cuando nos preguntamos esto, advertimos que la dificultad del sistema de Spinoza se encuentra tanto en su forma como en el uso de algunos de los términos claves. La forma es la de un sistema deductivo en que todas las verdades pueden ser conocidas mediante una reflexión suficientemente cuidadosa sobre el significado de los términos empleados en las proposiciones que las expresan. Considérese la afirmación de Spinoza de que todos los hombres persiguen sus propios intereses o su aseveración de que todos los acontecimientos tienen causas. A primera vista parecen ser afirmaciones fácticas que pueden ser refutadas con contraejemplos, sea el de un hombre que descuida sus propios intereses para cuidar los de otros, sea el de un acontecimiento particular sin causa. Pero Spinoza las considera verdaderas simplemente porque se deducen de los axiomas de su sistema deductivo. Los axiomas son proposiciones que, en su opinión, no pueden ser negadas por ningún ser racional, porque su negación implica, al parecer, una contradicción. Y el significado de los términos claves es tal que no nos queda ningún lenguaje en el que puedan presentarse contraejemplos.

La dificultad reside en que Spinoza quiere que sus proposiciones tengan el contenido de verdades fácticas, y a la vez una justificación en la forma en que se justifican las proposiciones de la lógica y la matemática. Estos deseos son incompatibles. Los enunciados fácticos tienen el contenido que tienen porque su verdad excluye la realidad de ciertos posibles estados de cosas. Si es verdad que llueve, no puede ser el caso de que no llueva. Pero las afirmaciones de la lógica y la matemática son compatibles con cualesquiera y todas las posibilidades en el mundo de los hechos. No pueden ser refutadas por el hecho de que el mundo sea diferente de lo que ellas afirman que es. Decir que son verdades es, simplemente, decir que han sido construidas de acuerdo con las reglas pertinentes. (Omito aquí toda alusión al rango de tales reglas.) Por eso tienen la clase de certeza y claridad que Spinoza quiere que tengan sus proposiciones. Pero también quiere que estas proposiciones sean fácticas. Quiere usarlas como verdades sobre el hombre y la naturaleza con un contenido fáctico. Por lo tanto, ¿es todo el sistema sólo el producto de la confusión?

La única forma provechosa de acceso a la ética de Spinoza consiste en ignorar el modo geométrico hasta donde sea posible. Tenemos que

considerar las afirmaciones de Spinoza como una mezcla de aseveración fáctica y análisis conceptual, y frecuentemente tenemos que pasar por alto oscuridades arraigadas en términos que nunca son explicados en forma satisfactoria. Así sucede con el tratamiento de la unidad de cuerpo y alma. Pero lo que podemos extraer del esquema de Spinoza es un importante intento de comprender la relación entre las pasiones, la razón y la libertad.

Según Hobbes, el hombre es impulsado simplemente por sus pasiones. La deliberación tiene el mero papel de intervenir entre la pasión y la acción como el eslabón intermedio de una cadena. La razón sólo tiene el papel de advertir los hechos, calcular y comprender, y no puede impulsar a la acción. Para Spinoza, ésta es una descripción muy adecuada del hombre en su estado ordinario y no esclarecido. Pues en este estado los seres humanos son sistemas que interactúan con otros sistemas, pero desconocen la naturaleza y las causas de esta interacción. Los hombres sienten placer y dolor ante estos encuentros según lo que los afecta y el tiempo y lugar en que se encuentran. Los objetos que se asocian con el placer son deseados; los que se asocian con el dolor, en cambio, se convierten en objetos de aversión. En la búsqueda del placer y el dolor nos vemos afectados, por lo tanto, por causas ajenas al conocimiento y control racional, y así también en esas complejas evocaciones de placer y dolor: las emociones de orgullo, alegría, piedad, enojo, etcétera. Este reino no racional sólo nos domina en la medida en que no tomamos conciencia de su naturaleza y poder. A medida que formamos nociones adecuadas de nuestras emociones dejamos de ser pasivos en relación con ellas. Nos damos cuenta de lo que somos; comprendemos que no podemos ser de otra manera, y esta comprensión implica una transformación del propio ser. Uno ya no se capta como un ser independiente, sino como parte del sistema de la necesidad. Advertir esto es ser libre: la liberación se encuentra en el conocimiento de sí y sólo en el conocimiento de sí.

¿Por qué nos libera el conocimiento? A medida que avanza el conocimiento nos damos cuenta de lo que deseamos, odiamos, amamos, y también aquello que nos causa placer o dolor, ha sido el resultado del azar y de asociaciones y condicionamientos accidentales. Y conocer esto es romper la asociación. Nos damos cuenta de que el placer y el dolor surgen de nuestro "poder y perfección" como seres que se impulsan y conservan a sí mismos. No culpamos a los demás, ni nos culpamos a nosotros mismos. La envidia, el odio y la culpa se desvanecen. Las causas exteriores no son obstáculos; porque si son reales, el hombre sabio conoce que son necesarias y no las considera como obstáculos. Por eso no se siente frustrado. La felicidad es la alegría del hombre que se ha liberado a sí mismo mediante el conocimiento de la naturaleza y de sí

mismo como parte de la naturaleza. La auténtica virtud es simplemente la realización de este estado en que se combinan el conocimiento, la libertad y la felicidad.

La posesión de la libertad en el sentido spinoziano es compatible por cierto con la imposibilidad de realizar una gran cantidad de acciones, ya que los obstáculos e impedimentos no pueden ser alterados. Spinoza considera que no es posible enfurecerse con lo que no puede ser de otra manera. No se puede elaborar una concepción de lo imposible, y por eso no se lo puede desear; y si es imposible que las cosas sean de otra manera, no podemos desear que lo sean. Si deseamos esto, somos irracionales y nuestro deseo no está moldeado por un auténtico conocimiento e ideas adecuadas. Spinoza está evidentemente equivocado al respecto: el conocimiento no es una condición suficiente para ser libre. Pero con frecuencia es una condición necesaria. No soy libre por el mero hecho de obtener lo que quiero, si no dispongo a la vez de la libertad para comprender las causas y la naturaleza de mis necesidades, y para evaluarlas. La primera gran importancia de Spinoza es que no considera a emociones y deseos meramente como dados, sino como transformables. Aristóteles nos había concebido como controlando y ordenando nuestras emociones y deseos; pero para Spinoza la naturaleza humana es aun más maleable y transformable. La transformación más grande es la que se produce entre el estado de paciente y el estado de agente, entre una vida determinada por factores desconocidos y un ser moldeado por sí mismo. El desarrollo de los poderes humanos se convierte en la meta de la vida moral y política. La política y la teología tienen que ser reinterpretadas desde esta perspectiva.

Spinoza concuerda con Hobbes al ver que la necesidad del estado surge del hecho de que todos los hombres persiguen sus propios intereses y buscan extender su propio poder. Pero la justificación de la entrega de la propia persona y sus derechos al soberano es, para Hobbes, puramente negativa en cuanto establece que sólo así se evitará la dominación y la muerte en manos de los demás. Para Spinoza, la obediencia al soberano se justifica porque así se obtiene un orden civil y los hombres quedan en libertad para buscar el conocimiento y la autoliberación. Spinoza concuerda con Hobbes en la identificación de "tener un derecho a" con "tener el poder de", pero tiene una visión muy distinta de los poderes y deseos de los hombres esclarecidos. No sólo desean poner fin al odio, la envidia y la frustración dentro de sí mismos, sino que encontrarán graves impedimentos a menos que los disminuyan en los demás. El hombre esclarecido de Spinoza coopera con los demás en la búsqueda del conocimiento, y esta cooperación se basa no en el temor —como sucede con toda cooperación en Hobbes—, sino en un interés común por los bienes del conocimiento y el conocimiento de

sí. Así, aunque Spinoza confunde "tener el derecho a" con "tener el poder de" tanto como lo hace Hobbes, su cuadro de la sociedad no es perturbado de la misma manera, justamente porque reconoce metas humanas de distinta clase. Para Spinoza, el Estado es a lo sumo un medio, y la política es una actividad destinada a procurar los requisitos previos para la búsqueda de la racionalidad y la libertad. Así, Spinoza es el primer filósofo que otorga una posición fundamental en la ética a dos conceptos que se definen para expresar los valores típicamente nuevos de la sociedad moderna: los de la libertad y la razón.

11

Nuevos valores

Hobbes y Spinoza dieron a sus contemporáneos la impresión de inmoderados innovadores. Ambos recibieron el mote de "ateos", que se empleó en la Europa del siglo XVIII casi con tanta precisión como se emplea el mote "comunista" en la América del siglo XX. Spinoza fue expulsado de la sinagoga, y Hobbes fue atacado por el clero anglicano. Y justamente porque se encontraban tan lejos de sus contemporáneos, sólo dan expresión en una forma relativamente indirecta a los dilemas comunes y compartidos de su sociedad. Pero las preguntas que plantean y los valores que manifiestan —por diferentes que sean— pronto se convierten en preguntas y valores que moldean toda una forma de la vida social. Y de diversas maneras, las cuestiones filosóficas y las cuestiones prácticas comienzan a relacionarse más estrechamente. Esa diversidad se debe a los diferentes contextos que las distintas circunstancias sociales proporcionan a la relación. En Francia, por ejemplo, al analizar los conceptos del orden político y social existentes, los de soberanía, derecho, propiedad y otros semejantes, la filosofía se convierte en una crítica de ellos, y así en un instrumento para la crítica del orden establecido. En Inglaterra, en cambio, al analizar los conceptos del orden existente, la filosofía frecuentemente les proporciona una justificación. Las diferencias entre Francia e Inglaterra se explican en parte por el hecho de que el orden social inglés ofrece a muchos escritores franceses del siglo XVIII un modelo en función del cual pueden criticar su propia sociedad; mientras que en Inglaterra no existe todavía un modelo semejante, aunque la Revolución Francesa permitiría a Francia devolver la atención a fines del siglo.

Sin embargo, se pueden señalar en Inglaterra las etapas por las que un esquema moral se transformó en uno muy distinto. Podemos emplear esta historia para explicar parcialmente cómo la crítica filosófica puede tener relaciones muy distintas con el cambio social en diferentes perío-

dos. Puede haber sociedades en que se emplean diversos criterios para justificar y explicar las normas morales, sociales y políticas. ¿Obedecemos a las reglas admitidas y tendemos a los ideales admitidos porque Dios los autoriza? O bien, ¿porque los prescribe un soberano con autoridad legítima? O bien, ¿porque obedecerlos es de hecho un medio para formas de vida más satisfactorias? O bien, ¿porque en caso contrario seremos castigados o dañados por los que detentan el poder? A un nivel práctico quizá sea innecesario e irrelevante decidir entre estas alternativas. Si las normas que se consideran finalmente justificadas parecen estar igualmente justificadas con independencia de los criterios empleados al juzgarlas, los argumentos relacionados con la forma adecuada de justificar nuestras normas tendrán, al parecer, un alcance puramente teórico, y serán importantes para agudizar los ingenios en las escuelas, pero irrelevantes para la acción en el campo o en el mercado.

El cambio social, sin embargo, puede sacar a la teoría de las escuelas y llevarla no sólo al mercado sino también al campo de batalla. Considérese lo que puede suceder en un orden social en que se separan lo sagrado y lo secular, la Iglesia y el Estado, el rey y el parlamento, o los ricos y los pobres. Los criterios que daban las mismas respuestas a las preguntas: "¿Qué normas debo aceptar?" y "¿Qué debo hacer", proporcionan ahora diversas respuestas derivadas de una nueva lucha entre criterios rivales. Ya no se identifican más lo que Dios ordena o se supone que ordena, lo que tiene tras sí la sanción del poder, lo que recibe el respaldo de la autoridad legítima, y lo que parece llevar a la satisfacción de los deseos y necesidades contemporáneos. Que el argumento ya no es el mismo que antes puede quedar disimulado por el hecho de que los partidarios de los diferentes criterios intentarán con toda naturalidad eliminar a sus rivales del terreno del debate mediante una redefinición que trate de mostrar, con Hobbes, que la autoridad legítima no *es* más que el poder victorioso; o, con los puritanos, que el mandato de Dios es lo que reconoceríamos como satisfacción de nuestros deseos o necesidades si no estuviéramos tan completamente corrompidos por obra del pecado; o, con los realistas, que la obediencia a la autoridad legítima del rey equivale a un mandato de Dios. No obstante, podemos advertir que los criterios se han separado, y al reconocer esto, nos damos cuenta de la importancia de las preguntas que son a la vez morales y filosóficas.

¿Qué clase de fundamento es lógicamente adecuado para las reglas morales? ¿Qué clase de garantía requieren? Hasta ahora, hemos encontrado, por lo menos, tres respuestas fundamentales en la historia de la ética. La primera indica que forman parte de un estilo de vida humana en que nuestros deseos y disposiciones se moldean y educan para el reconocimiento y búsqueda de ciertos bienes (Platón y Aristóteles).

Para la segunda, las reglas morales participan de un conjunto de mandamientos divinos en relación con los cuales la obediencia es recompensada y la desobediencia es castigada (cristianismo). Y la tercera respuesta indica que las reglas morales están destinadas a señalar qué acciones satisfarán en mayor grado nuestros deseos actuales (los sofistas y Hobbes). Cada una de estas respuestas determina una moralidad distinta, y cada una de ellas determina una forma y una categoría lógica distinta para los juicios morales. Para la primera, el concepto clave es "bueno", usado funcionalmente, y los juicios claves son que ciertas cosas, sectores o personas son buenos, es decir, bien adecuados para ciertos papeles o funciones en el cuadro subyacente de la vida social, que esta visión siempre tiene que suponer. Para la segunda, el concepto clave se expresa por "tú debes" y los juicios claves expresan consecuencias de recompensa y castigo. Para la tercera, los conceptos claves son los de medios en relación con un fin dado y los de nuestros deseos tal como son, y los juicios claves tienen una forma correspondiente. Es sin duda obvio, y ya se ha puesto de relieve, que es posible variar y combinar en todo sentido estas tres soluciones. La síntesis tomista de lo griego y lo cristiano es la más importante. Pero ¿cómo nos decidimos por una de ellas? Es evidente que el establecimiento de una forma lógica como *la* forma del juicio moral, y la eliminación de las restantes como ilegítimas, sería un procedimiento arbitrario e ilegítimo en sí mismo. Pero podemos ocuparnos de la teoría de la naturaleza humana y el universo presupuesta en cada una de esas perspectivas. Así, la superioridad de la visión griega —por lo menos, en su forma aristotélica— frente a cualquiera de sus rivales resulta evidente, al menos en dos aspectos en relación con el cristianismo, y al menos en uno con respecto a la visión de "las acciones cuyas consecuencias serán las más deseables". Comencemos por la segunda. Es indudable que muchos deseos, tal como se manifiestan, necesitan de crítica y corrección. Decir que las reglas morales están destinadas a aumentar el placer y a disminuir el dolor implica olvidar que el placer que proporcionó a los cristianos medievales y a los alemanes modernos la persecución de los judíos quizás haya superado el dolor causado a los judíos y justifique, por lo tanto, la persecución. El no haber examinado los méritos de este argumento quizá sea moralmente favorable para los que defendieron esta posición, pero intelectualmente significa que han ignorado a la vez la posibilidad de transformar la naturaleza humana y los medios disponibles para criticarla en los ideales que están implícitos no sólo en los sueños heroicos privados de los individuos, sino en la forma misma en que pueden representarse las acciones en una sociedad dada. Pues no tenemos que considerar a la vida ideal de Aristóteles, al ideal de un santo cristiano o a los ideales de la caballería como intenciones privadas: son los ideales implícitos en la forma de vida de los

caballeros griegos, en la de la Iglesia cristiana en su medio pagano, o en la de las instituciones de la caballería y la guerra. Separar a estos ideales del medio social es quitarles su contenido significativo; fue Carlos Marx el que observó que no todo orden económico es igualmente compatible con la caballería errante. Pero dentro de su medio social natural, estos ideales pueden ser usados para criticar no sólo las acciones, sino las metas y deseos reales.

El cristianismo comparte con el punto de vista aristotélico la ventaja de no considerar a nuestros deseos existentes como dados, y encarna un ideal moral que es ajeno a los dos puntos de vista restantes: el ideal que se manifiesta al decir que de una manera u otra todos los hombres son iguales ante Dios. La línea divisoria entre todas las moralidades que son moralidades para un grupo y todas las moralidades que son moralidades para los hombres como tales, ha sido trazada históricamente por el cristianismo. Esta doctrina en su forma secular, como una exigencia de mínimos derechos iguales para todos los hombres y, por lo tanto, de un mínimo de libertad, es la principal realización del cristianismo en el siglo XVII, y se expresa fundamentalmente en el manifiesto de los cavadores y en ciertas reclamaciones de algunos niveladores. Los movimientos de izquierda en el ejército parlamentario en la guerra civil inglesa expresan por primera vez conceptos seculares de libertad e igualdad que rompen con todas las formas tradicionales de jerarquía social. Antes de examinar estos nuevos conceptos debemos considerar lo que sucedió con el cristianismo.

Las más grandes debilidades morales del cristianismo son dos: en primer lugar, la no desleída amplitud de sus compromisos metafísicos; y en segundo lugar, el hecho de que tiene que afirmar que el sentido y el propósito de esta vida y este mundo han de encontrarse finalmente en otro mundo. Mientras los hombres consideren que una insatisfacción es inherente a esta vida, es probable que se interesen por las afirmaciones del cristianismo; pero en la medida en que encuentren proyectos y propósitos adecuados, es probable que ese interés disminuya. Y con la expansión vital que se hace posible mediante el crecimiento económico, las religiones ultramundanas sufren, en efecto, un desgaste universal. Pero lo que es más importante es que la creencia en un Dios de cualquier especie se convierte cada vez más en un formalismo, si es que no se la abandona realmente. Se produce paralelamente un proceso de crítica intelectual de las creencias religiosas y un proceso de abandono social.

Desde el punto de vista intelectual, primero los deístas y luego los escépticos cuestionan la posibilidad de los milagros, la verdad de las narraciones históricas sobre las que pretende descansar el cristianismo, las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, y la intolerancia de

la moralidad eclesiástica. Desde el punto de vista social, lo que era una moralidad religiosa se convierte cada vez más en una forma y marco religioso que oculta o decora meramente ideales y objetivos puramente seculares. Como cuestión histórica, la culminación de este proceso en el siglo XVIII constituye una victoria para la moralidad cuyo linaje incluye a Hobbes y a los sofistas.

En los siglos XVII y XVIII, en Inglaterra y en Nueva Inglaterra, el puritanismo se convierte, de una crítica del orden establecido en nombre del rey Jesús, en un apoyo a las nuevas actividades económicas de las clases medias. Al final de este proceso emerge un hombre económico plenamente realizado, y en el transcurso, la naturaleza humana aparece como algo dado y la necesidad humana o lo que sirve para satisfacerla, como una simple y única norma de acción. La utilidad y el provecho son considerados como nociones claras y lúcidas que no requieren ninguna justificación ulterior. Este proceso puede verse muy claramente ejemplificado en los escritos de Defoe, que tenía una conciencia poco usual de sí mismo y también de la naturaleza de la época. Advierte que el cristianismo del período del "Commonwealth" se ha desvanecido: "...no se encontrará un fervor semejante por la religión cristiana en nuestros días y quizá tampoco en ninguna otra región del mundo, hasta que en el cielo suenen las trompetas, y las gloriosas legiones desciendan con el propósito de propagar la obra y reducir a todo el mundo a la obediencia al rey Jesús; un tiempo que según algunos no está lejos, pero acerca del cual no he oído nada, ni una sola palabra, en mis viajes e iluminaciones".[32] Además, todos los héroes de Defoe son impulsados por los valores de la contabilidad a doble entrada, y a los sentimientos humanos sólo se les permite entrar por los intersticios dejados por el espíritu de ganancia. Como lo expresa Moll Flanders, "con dinero en el bolsillo se está en casa en cualquier lado". Crusoe vende como esclavo por sesenta piezas al pequeño moro sin el cual no hubiera escapado de la esclavitud y al que había decidido "amar por siempre" (con una promesa, según admite, por parte del comprador de liberar al esclavo después de diez años, siempre y cuando, desde luego, se haya convertido al cristianismo). Las esposas de los colonos en *The Farther Adventures of Robinson Crusoe* son evaluadas completamente en términos económicos. Con frecuencia es verdad en relación con los personajes de Defoe que "el gozo está subordinado al capital, y el individuo que goza al individuo que capitaliza". Marx, que escribió estas palabras sobre la naturaleza humana capitalista, hubiera apreciado la conclusión de Defoe de que la utilidad es "el placer más grande, estimado con justicia por todos los hombres buenos como el fin más

32 *Serious Reflections of Robinson Crusoe*, pág. 325.

noble y verdadero de la vida, en el que los hombres se acercan más al carácter de nuestro amado salvador, quien se dio a la práctica del bien".

La afirmación de los valores económicos y la absorción por ellos de los valores religiosos sólo constituye un aspecto de la cuestión. Ya he mencionado la creciente importancia del concepto de "individuo". El individuo entra ahora en escena con una venganza. *Robinson Crusoe* se convierte en la biblia de una generación que incluye a Rousseau y a Adam Smith. La novela, con su énfasis en la experiencia individual y su valor, está a punto de surgir como la forma literaria dominante. La vida social se convierte fundamentalmente en un terreno para las luchas y conflictos entre las voluntades individuales. El primer predecesor de todos estos individuos quizá sea el Satán de Milton, que convirtió a Blake al partido del diablo y ha sido considerado como el primer *whig*. El lema de Satán, *Non serviam*, indica no sólo una rebelión personal contra Dios, sino una rebelión contra el concepto de una jerarquía estatuida e inmutable. La complejidad y el interés de Satán residen en el hecho de que tiene que rechazar esta jerarquía y a la vez no puede hacerlo. La única alternativa en relación con la servidumbre es la monarquía, pero la monarquía implica la jerarquía que la rebelión rechaza. Tom Jones, el descendiente espiritual de Satán, se ve atrapado igualmente en el mismo dilema. Conquista finalmente a su Sofía porque una combinación de cualidad personal y pura buena suerte le permite abrirse camino. Pero al fin y al cabo, si ha de tener realmente a su Sofía, tiene que mostrar que proviene de una buena familia, es decir, que él también pertenece en verdad por derecho a la clase de los propietarios de tierras. Los valores de la jerarquía social tradicional sólo se objetan a medias.

Así, encontramos una forma de la vida social en que un orden tradicional es atacado por formas innovadoras en que la libertad y la propiedad son las caras de una misma moneda. Abrirse camino es abrirse camino *económicamente*, al menos en primera instancia. Pero el símbolo del éxito sigue siendo la aceptación por parte de los que ya se encuentran en la cima del orden de cosas establecido. Sin embargo, esta misma movilidad en la sociedad y este mismo encuentro entre dos órdenes da lugar a preguntas radicales. Quizá las utópicas reclamaciones de libertad efectuadas por los cavadores y niveladores hayan caído en la libertad del puritano y del menos puritano mercader. Pero siguen siendo un fantasma que ronda al siglo XVIII. Hume se horroriza ante la sugestión de un derecho que entregue la propiedad a los más capaces de hacer uso de ella, o a los hombres en cuanto hombres. "Tan grande es la incertidumbre del mérito, tanto por su oscuridad natural como por la presunción propia de cada individuo, que si la humanidad llegara a poner en práctica una ley semejante, ninguna regla determina-

da de conducta podría derivarse de ella, y la disolución total de la sociedad sería el resultado inmediato. Los fanáticos pueden suponer que el dominio se funda en la gracia y que sólo los santos heredan la tierra; pero el magistrado civil coloca con justicia a estos sublimes teóricos al mismo nivel que los ladrones comunes, y les enseña con la disciplina más severa que una regla que especulativamente quizá parezca ser más ventajosa para la sociedad, puede sin embargo ser completamente perniciosa y destructiva en la práctica. La historia nos enseña que hubo fanáticos *religiosos* de este tipo en Inglaterra durante la guerra civil... Los niveladores que reclamaban una distribución equitativa de la propiedad fueron una especie de fanáticos *políticos*, que surgieron de la especie religiosa y respondieron más abiertamente a sus pretensiones..." [33]

¿Quiénes *fueron*, entonces, los niveladores y los cavadores? Y ¿por qué señalan un punto decisivo en la historia de la moralidad y acarrean consecuencias para la ética filosófica? ¿Cuál es la doctrina de la libertad que a comienzos del siglo XVIII se perdió por algún tiempo o se transformó? Es la doctrina de que todo hombre tiene derecho natural a ciertas libertades por el simple hecho de ser hombre. Los "cavadores" [*Diggers*] y los "niveladores" [*Levellers*] dieron diferentes interpretaciones a esta doctrina en el nivel económico: los cavadores eran partidiarios de una comunidad de bienes y especialmente de la propiedad común de la tierra, mientras que los niveladores creían en la propiedad privada. Los mismos niveladores dieron en distintos momentos una expresión diferente e inconsistente a esta creencia en un nivel político. A veces pidieron el sufragio universal para los hombres, pero otras veces estuvieron dispuestos a excluir a los siervos y a los mendigos (que en el siglo XVII probablemente constituían más de la mitad de la población masculina de Inglaterra). Detrás de sus reclamaciones específicas estaba siempre la doctrina expresada por el coronel Thomas Rainborough en los debates de Putney: "Realmente creo que el más pobre que se encuentra en Inglaterra tiene una vida para vivirla como el más grande; y, por lo tanto, creo en verdad que es evidente que todo hombre que ha de vivir bajo un gobierno debe primero colocarse por su propio consentimiento bajo ese gobierno." [34] Rainborough hizo estas afirmaciones en un debate entre representantes de los niveladores que integraban el ejército cromwelliano, y Cromwell, Ireton y otros jefes en Putney Heath en octubre de 1647. Se trataba de un debate sobre la posición política que el ejército debía tomar para la solución de los problemas después de la derrota del rey. Ireton y Cromwell que-

[33] *Investigación sobre los principios de la moral*, sección III, 2ª parte.

[34] Los debates de Putney, en *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-48) from the Clarke Manuscripts*, edición al cuidado de A. S. P. Woodhouse.

rían concesiones limitadas de propiedad; Rainborough y otros replicaron que en tal caso los pobres que pelearon en el ejército parlamentario no obtendrían nada a cambio de sus sufrimientos. En lugar de reemplazar la tiranía por la libertad habrían cambiado la tiranía por la tiranía. Si hubieran sabido esto en un principio, no hubieran peleado nunca. La posición defendida por Rainborough en Putney en 1647 había sido expresada un año antes en términos teóricos por Richard Overton en su *An Arrow Against All Tyrants*. "A todo individuo en la naturaleza le es dada una propiedad (*property*) natural por naturaleza, la que no ha de ser invadida o usurpada por nadie. Así como cada uno es un sí mismo, también tiene su pertenencia (*propriety*) personal. De lo contrario, no sería un sí mismo. Por ello nadie puede atreverse a despojarlo de ella sin cometer una afrenta y violación manifiesta de los principios mismos de la naturaleza, y de las reglas de equidad y de justicia entre los hombres. Mi norma y la tuya no puede ser sino ésta: Ningún hombre tiene poder sobre mis derechos y libertades, ni tampoco yo sobre los otros hombres. No puedo ser sino un individuo, gozar de mí mismo y de mi pertenencia personal, y no puedo establecerme más allá de mí mismo y atreverme a algo más. Al proceder así me convierto en usurpador e invasor de los derechos de otro hombre sobre el que no tengo derechos." [85]

Así se introdujo en el mundo moderno la doctrina de los derechos naturales en su forma revolucionaria. La naturaleza de Overton es muy diferente de la de Hobbes: los principios de la naturaleza me impiden invadir el dominio de los demás en la misma medida en que me autorizan a resistir a quienes invaden mi dominio. ¿Qué es mi dominio, el "sí mismo" y la "pertenencia personal"? Esta última palabra es la predecesora inmediata de *propiedad*, pero no es la misma palabra. Overton entendió, lo mismo que Locke más adelante, que sólo puedo actuar como persona en la medida en que dispongo de un mínimo control sobre las cosas. Mi cuchillo, mi martillo o mi pluma quizá no son tan necesarios como mi mano, pero lo son en una forma comparable. Pero ¿de dónde obtiene este "sí mismo" sus derechos? El ataque al concepto de derecho natural normalmente asume la siguiente forma:

Un derecho sólo puede ser reclamado o ejercido en virtud de un papel que autoriza a cierto grupo de personas a reclamar o ejercer ese derecho. Tales reglas se hacen comprensibles cuando se manifiestan en algún sistema de derecho positivo, puesto en vigencia por alguna legislatura soberana. Pero fuera del derecho positivo ordinario, la noción de derecho sólo parece tener sentido si se supone la existencia de un legislador divino que ha establecido un sistema de leyes para el

[85] *An Arrow Against All Tyrants*, pág. 3.

universo. Sin embargo, la pretensión de que hay derechos naturales no descansa en una invocación a la ley divina, y tampoco descansa —*ex hypothesi* no puede hacerlo— en una invocación al derecho positivo. Pues el sistema legal particular no concede a algún individuo o clase dentro de la comunidad los derechos que él o ellos están autorizados a tener. Por eso se afirma que los pretendidos "derechos naturales" no satisfacen las mínimas condiciones necesarias para el derecho a existir y a ser reconocidos. Esta clase de crítica llega, por lo tanto, a la conclusión de que a la doctrina de los derechos naturales le es inherente una confusión o de que no es más que una forma de expresar el principio moral de que todos los hombres deben tener ciertos derechos reconocidos y protegidos por el derecho positivo y sus sanciones. La segunda alternativa es sin duda errónea. Cuando los hombres invocan la doctrina de los derechos naturales nunca afirman meramente que deben gozar de ciertos derechos, sino que siempre tratan de dar un fundamento a su posición. Si esta crítica es correcta, debemos llegar, al parecer, a la conclusión de que la afirmación de los derechos naturales no tiene sentido. Pero, ¿es correcta?

Si alguien me hace una reclamación y no invoca el derecho positivo para justificar su reclamación o no puede hacerlo, puedo preguntarle en virtud de qué la efectúa. Daría una explicación suficiente si pudiera establecer, en primer lugar, que yo había aceptado explícita o tácitamente su derecho mediante un contrato o promesa de la forma "Si haces esto, entonces haré aquello", y, en segundo lugar, que él había realizado por su parte lo que estaba especificado en el contrato. O sea: todos los que desean formular una reclamación contra mí pueden hacerlo de derecho si pueden demostrar que he aceptado una cierta obligación contractual y que han cumplido todo lo que había sido estipulado en el contrato en cuestión. A partir de este argumento podemos volver una vez más a la doctrina de los derechos naturales.

La esencia de la afirmación de los derechos naturales es que nadie tiene un derecho frente a mí a menos que pueda citar algún contrato, mi consentimiento a él, y su cumplimiento de las obligaciones establecidas. Afirmar que tengo un derecho en una cuestión determinada equivale a decir que nadie puede interferir legítimamente conmigo a menos que pueda establecer un derecho específico contra mí en ese sentido. Así, la función de la doctrina del derecho natural es establecer las condiciones a las que debe adecuarse cualquiera que quiera sentar un derecho contra mí. Y "cualquiera" incluye aquí al Estado. Se infiere que cualquier Estado que reclame un derecho frente a mí, es decir, una autoridad legítima sobre mí —y mi propiedad— debe probar la existencia de un contrato, cuya forma ya hemos delineado, mi consentimiento a él, y el desempeño que el Estado ha tenido por su parte

ante este contrato. Esta conclusión aparentemente trivial arroja mucha luz sobre la teoría política del siglo XVII y épocas posteriores. Explica por qué el contrato social es necesario para cualquiera que desee defender la legitimidad del poder estatal. Hobbes había comprendido mal el papel del contrato. No puede sustentar o explicar la vida social como tal, porque los contratos presuponen, como ya he señalado, la existencia de la vida social y por cierto de un grado bastante alto de civilización. Pero cualquier pretensión de legitimidad debe estar apoyada por alguna doctrina del contrato social. Esta pretensión es decisiva para el poder estatal en el siglo XVII. En la Edad Media, la legitimidad de la autoridad suprema, el príncipe soberano, se enlaza con todas las demás relaciones de obligación y deber que vinculan a superiores e inferiores. Estos lazos se aflojan fatalmente en el siglo XVII. Los hombres se enfrentan entre sí en un terreno en que el vínculo monetario de la economía de mercado libre y el poder del Estado centralizador han contribuido conjuntamente a destruir los lazos sociales sobre los que se fundaban las pretensiones tradicionales de legitimidad. ¿Cómo se podía legitimar el nuevo orden y especialmente el poder soberano? Las exigencias de un reconocimiento sobre la base del derecho divino y la autoridad de las Escrituras fracasan a causa de su arbitrariedad. Así, el Estado tiene que recaer en una invocación explícita o implícita al contrato social. Pero inmediatamente surgen dos cuestiones. La misma pretensión del Estado implica y posibilita un derecho prepolítico (y tal es la fuerza de *natural*) del individuo sobre el que se hace sentir la autoridad en el sentido de que haya un contrato al que preste su consentimiento y en relación con el Estado cumpla con su parte. Por supuesto, normalmente no hay un contrato semejante porque no hay tal consentimiento. Los individuos no tienen la oportunidad de expresar su consentimiento o su disentimiento. Así, la doctrina de los derechos naturales se convierte en una doctrina clave de la libertad, en cuanto muestra que la mayor parte de las pretensiones de la mayoría de los estados de ejercer una autoridad legítima sobre nosotros son y tienen que ser infundadas. Es evidente que esto acarrea consecuencias radicales en la moral y la política. Por eso se debe un gran paso adelante en la filosofía moral y política a pensadores muy olvidados como Rainborough, Winstanley el cavador, y Overton y otros niveladores. El olvido se debe a las diversas formas en que la doctrina se transformó durante las generaciones siguientes. Moralmente, como ya he explicado, los derechos del individuo se vincularon cada vez más con el derecho a la libertad en una economía de mercado. Políticamente, la doctrina de Locke desplazó a la de los pensadores mencionados. La doctrina de Locke es tan importante para la moral como para la política, y por eso debemos ocuparnos ahora de ella.

12

Las ideas británicas en el siglo XVIII

Los *Dos tratados sobre el gobierno,* de John Locke, se publicaron en 1690 con el propósito confesado de justificar la rebelión y revolución *whig* de 1688, que había llevado a Guillermo de Orange al trono inglés. Locke quería defender el nuevo régimen mostrando que la rebelión de los partidarios de Guillermo contra el rey Jacobo había sido legítima, mientras que la rebelión de los jacobitas contra el rey Guillermo en 1689 y después sería ilegítima. Así, Locke plantea una vez más las preguntas de Hobbes: "¿En qué consiste la autoridad legítima del soberano?", y "¿Cuándo, si es que alguna vez, se justifica la rebelión?"

Locke comienza, lo mismo que Hobbes, con un cuadro del estado de naturaleza. Pero el estado de naturaleza de Locke de hecho no es ni presocial ni premoral. Los hombres viven en familia y en un orden social establecido. Tienen propiedad y gozan de ella. Efectúan reclamaciones entre sí y admiten las pretensiones de los demás. Pero su vida tiene defectos. Todo ser racional tiene conciencia de la ley de la naturaleza; pero la influencia del interés y la falta de atención hace que los hombres la apliquen con más rigor en el caso de los demás que en el de sí mismos, y los crímenes cometidos pueden quedar impunes por falta de una autoridad adecuada. No hay un árbitro imparcial que decida en las disputas entre los hombres, y por eso cada una de ellas tenderá a un estado de guerra entre las partes. Todas estas consideraciones hacen deseable la entrega de la autoridad a un poder civil en que se pueda confiar. De ahí el contrato. La finalidad del contrato es crear una autoridad adecuada para salvaguardar nuestros derechos naturales, y, según Locke, el más importante de los derechos es el de propiedad. Locke parte de una posición que no se diferencia mucho de la de Overton. La persona de un hombre y su propiedad están tan estrechamente vinculadas que su derecho natural a la libertad debe extenderse de una a otra. ¿A qué propiedad tengo derecho? A la que

he creado con mi trabajo. Un hombre no puede adquirir toda la propiedad de la que puede hacer uso gracias a su trabajo. Debemos recordar que se está hablando aquí de los derechos de un hombre en estado de naturaleza anterior a las leyes de la sociedad civil. Locke supone un estado de cosas en que la tierra carece de límites y la transferencia de propiedad aún no ha sido instituida. ¿Puede existir un estado de cosas semejante? "En el comienzo todo el mundo era América y aun más que ahora, porque no se conocía en ningún lado una cosa como el dinero." [30]

¿Cuál es el efecto del contrato? Los hombres ceden a los poderes legislativo y ejecutivo la autoridad para sancionar y poner en vigencia las leyes que protegerán sus derechos naturales. Al hacer esto, a la vez transfieren esa autoridad y la limitan; porque si la autoridad civil no protege los derechos naturales, deja de ser una autoridad legítima. La garantía de que protegerá tales derechos se encuentra en la estipulación de que las únicas leyes válidas son las sancionadas por el voto mayoritario. Locke es el predecesor de la democracia liberal en este aspecto de su pensamiento. Pero precisamente este aspecto de su pensamiento plantea una dificultad. Las leyes están destinadas a la protección de la propiedad. ¿Quiénes son los poseedores de la propiedad? Aunque Locke sostiene que un hombre no podría enajenar de sí mismo el derecho a la libertad de su persona (cuya expresión legal incluye medidas tales como el habeas corpus), sí acepta que la propiedad es enajenable. El derecho inicial de un hombre se extiende sólo a la propiedad que su trabajo ha creado; pero con la riqueza así obtenida puede adquirir la propiedad de los otros y también sirvientes. Si adquiere sirvientes, el trabajo de éstos crea propiedad para *él*. Por lo tanto, una gran desigualdad en la propiedad es consistente con la doctrina de Locke sobre un derecho natural a la propiedad. No es sólo esto, sino que Locke parece haberse dado cuenta del hecho de que más de la mitad de la población de Inglaterra carecía efectivamente de propiedad. ¿Cómo puede, entonces, reconciliar su idea del derecho de la mayoría a gobernar con su idea del derecho natural de propiedad? ¿No cae en la dificultad que se ha alegado en contra de los niveladores? Se ha dicho que si se hubiera aceptado el tipo de concesión que ellos defendían, la mayoría de los votantes hubieran decidido, en efecto, abolir incluso libertades civiles y religiosas como las que existían bajo el Parlamento y bajo Cromwell, y hubieran votado por la restauración de la monarquía. Así, y en contra de Locke, ¿no se podría sostener que la entrega del poder a la mayoría equivaldría a la entrega del poder a los muchos cuyo interés se encuentra en la abolición del derecho de los pocos a la pro-

[30] *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, sección 5.

piedad que han adquirido? Locke no plantea en ningún lado en forma explícita esta pregunta, y la razón de ello quizá sea que da por supuesta una pregunta negativa. Y puede hacerlo porque supone que lo que la mayoría hará y aceptará es un gobierno oligárquico controlado por los propietarios y, en especial, por los grandes propietarios. ¿A qué se debe esta suposición? La respuesta quizá se encuentre en su doctrina del consentimiento tácito.

Locke escribe que "todo hombre que tenga alguna posesión o usufructo, o alguna parte de los dominios de un gobierno, otorga en esa forma su *consentimiento tácito*, y en la misma medida está obligado a obedecer las leyes de ese gobierno durante el usufructo, al igual que todos los demás, sea que se trate de una posesión de tierra, de él y sus herederos para siempre, o de un albergue por sólo una semana, o de un mero viajar libremente por la carretera; porque, en efecto, alcanza a la existencia de cualquiera dentro de los territorios de ese gobierno".[87] Así se deduce que el gitano errante ha dado su consentimiento a la autoridad del gobierno, que puede por consiguiente incorporarlo legítimamente a sus fuerzas armadas. La doctrina de Locke es importante porque es la doctrina de todo Estado moderno que pretende ser democrático, pero que —como todo Estado— desea constreñir a sus ciudadanos. Aun si los ciudadanos no han sido consultados y no tienen medios para expresar su opinión sobre un tema dado, se sostiene que han consentido tácitamente a las acciones de los gobiernos. Además, se puede ver por qué los Estados democráticos modernos no tienen otra alternativa que recurrir a una doctrina semejante. Como la oligarquía "whig" de Locke, no pueden sino fundar su legitimidad sobre el consentimiento popular, y, lo mismo que en aquélla, la mayoría de sus ciudadanos no tienen una verdadera oportunidad para participar en el proceso político, excepto en la forma más pasiva. Se deduce *o bien* que la autoridad reclamada por el gobierno de estos Estados no es auténtica, y que los individuos no están obligados, por lo tanto, a reconocerla, *o bien* que está legitimada por algún tipo de consentimiento tácito por parte de aquéllos. Para que esta última alternativa tenga validez, la doctrina del consentimiento tácito debe tener sentido, y desafortunadamente —para el Estado— no lo tiene. Pues las mínimas condiciones para que la palabra *consentimiento* tenga una aplicación significativa incluyen al menos que el hombre cuyo consentimiento se alega haya manifestado de alguna manera dicho consentimiento y que haya indicado en algún momento su comprensión de aquello en lo que ha consentido. Pero la doctrina del consentimiento tácito no satisface ninguna de estas condiciones.

[87] *Ibid.*, sección 119.

La propia doctrina de Locke también se sostiene o cae juntamente con su particular versión del argumento de que los derechos naturales derivan de una ley moral que es captada por la razón. En el *Ensayo sobre el entendimiento humano* sostiene que aunque nuestras ideas morales derivan de la experiencia sensible, las relaciones entre estas ideas son tales que "la moralidad puede ser demostrada, lo mismo que la matemática". Las proposiciones de la moral pueden ser captadas como verdades indudables mediante un mero examen de los términos que contienen y las ideas expresadas por esos términos. ¿Cuáles son los términos morales claves? *Bueno* es lo que causa placer o disminuye el dolor; *malo* es lo que causa dolor o disminuye el placer. El bien moral es la adecuación de nuestras acciones a una ley cuyas sanciones son las recompensas del placer y los castigos del dolor. Hay tres clases de leyes: la divina, la civil y aquellas convenciones tácitamente establecidas con un criterio de consentimiento muy distinto del que aparece en el *Tratado* (pues ahora el consentimiento a "la ley de la opinión o reputación" se manifiesta por una aprobación *activa* de lo que la ley ordena o prohíbe).

Locke tiene predecesores y sucesores ingleses en este punto de vista de que los juicios morales se fundan sobre un examen racional de los conceptos morales. Lo característico de Locke es la forma en que bueno y malo se definen en términos de placer y dolor sin el abandono de esta visión semiplatónica de los conceptos morales. La alusión a Platón es importante: la idea de una semejanza entre los juicios morales y matemáticos se encuentra en los inmediatos predecesores de Locke, los platónicos de Cambridge, un grupo de metafísicos y moralistas anglicanos que incluía a Benjamín Whichcote y a Henry More. More había sostenido en su *Enchiridion Ethicum* (1688) que los veintitrés principios morales fundamentales que enumera son verdades morales evidentes por sí mismas. Al examinarlos quizá nos veamos tentados de llegar a la conclusión de que la semejanza entre las verdades morales y matemáticas consiste en el hecho de que las pretendidas verdades morales resultan ser meras tautologías, cuando más definiciones de términos morales claves más bien que juicios que hacen uso de ellos. La primera de las verdades de More, por ejemplo, es que "bueno es lo que es complaciente, agradable y adecuado para una vida perceptiva o algún grado de esta vida, y lo que está asociado a la conservación del perceptor". La intención ha sido claramente la de dar una definición. Pero los filósofos ingleses que desde los platónicos de Cambridge en adelante sostuvieron que las distinciones morales se derivan de la razón en una forma similar a la de las distinciones matemáticas, no pueden ser caracterizados adecuadamente sólo en términos de una confusión entre el papel de las definiciones y el de los juicios morales sustan-

ciales. Frecuentemente cayeron en esta confusión; pero combinaron con ella una posición mucho más admisible, cuyo auténtico predecesor es por cierto Platón. Es la doctrina de que la condición de la captación de un concepto moral es la captación de los criterios de su aplicación correcta, y de que estos criterios carecen de ambigüedad y bastan para determinar la verdad de cualquier juicio moral. Sobre esta doctrina deben decirse dos cosas. En primer lugar, hace que los juicios morales se asemejen a los juicios empíricos tanto como hace que se asemejen a los matemáticos; si he captado los conceptos expresado en la palabra *rojo*, he captado los criterios para aplicar correctamente a un objeto la denominación de rojo. Los mismos platónicos de Cambridge podrían haber establecido esto, porque estaban igualmente ansiosos por resaltar el elemento a priori del conocimiento empírico. En segundo lugar, vale la pena observar que si este punto de vista es correcto, cuando dos hombres emiten un juicio distinto acerca de una cuestión moral siempre debe darse el caso de que por lo menos uno no ha llegado a captar el concepto pertinente y por eso no ha llegado a emplear correctamente la expresión moral pertinente. Pero esto parece por cierto ser un error. Cualquier explicación adecuada de los conceptos morales debe incluir una explicación más plausible del desacuerdo moral que ésta.

Sin embargo, éste no fue el motivo por el que los racionalistas éticos fueron atacados por sus contemporáneos. Anthony Ashley, el conde de Shaftesbury y discípulo de Locke, sostuvo que las distinciones morales no se efectúan por medio de la razón, sino por medio de un sentimiento moral. "Tan pronto como se advierte la acción, tan pronto como se disciernen los afectos y pasiones humanas (y la mayor parte se discierne tan pronto como se siente), inmediatamente un ojo interior distingue y ve lo bello y bien formado, lo afable y admirable, aparte de lo deformado, lo vil, lo odioso o lo despreciable. Si estas distinciones tienen su fundamento en la naturaleza, ¿cómo es posible entonces no reconocer que el discernimiento mismo es natural y proveniente de la sola naturaleza?" [38] Así, un juicio moral es la expresión de una respuesta del sentimiento a una propiedad de la acción, lo mismo que —de acuerdo con el punto de vista de Shaftesbury— un juicio estético es la expresión de una respuesta semejante a las propiedades de las formas y figuras. Pero, ¿cuáles son las propiedades de las acciones que provocan una respuesta favorable más bien que una desfavorable? El hombre virtuoso es aquel que ha armonizado sus propias inclinaciones y afectos en una forma tal que las pone también en armonía con las inclinaciones y afectos de sus semejantes. La armonía es la gran propiedad moral. Entre lo que me satisface y lo que es bueno para los demás no

38 *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (edición 1773), II, 415.

hay ningún conflicto. La tendencia *natural* del hombre es hacia la benevolencia. Para Shaftesbury, esto parece ser un simple hecho contingente. Y en cuanto tal es cuestionada por Bernard de Mandeville.

En *The Grumbling Hive, or Knaves Turned Honest* y en *The Fable of the Bees, or Private Vices Public Benefits*, Mandeville ataca las dos proposiciones centrales de Shaftesbury: la de que la propensión natural del hombre es actuar en una forma altruista, y la de que el altruismo y la benevolencia ocasionan un beneficio social. En realidad, según Mandeville, el resorte de la acción es el propio interés egoísta y privado, y el bien público de la sociedad es el resultado de la indiferencia del individuo frente a todo bien que no sea el suyo. Es una feliz casualidad que la búsqueda del gozo y el lujo promueva la empresa económica, y que la promoción de la empresa económica eleve el nivel de la prosperidad general. Si los hombres fueran en realidad virtuosos en la forma en que lo supone Shaftesbury, la vida social no avanzaría en absoluto. La noción de que la virtud privada es un bien público se deriva de las pretensiones de virtud privada efectuadas por aquellos que desean ocultar sus intenciones egoístas detrás de profesiones morales con el fin de engrandecerse con más éxito.

Mandeville plantea así el segundo gran problema de la filosofía moral inglesa del siglo XVIII. Si los juicios morales son una expresión del sentimiento, ¿cómo pueden ser algo más que la expresión de un interés personal? Si la acción moral se funda en el sentimiento, ¿qué sentimientos proporcionan los resortes de la benevolencia? Desde Mandeville en adelante, los filósofos se dividen no sólo con respecto al problema de la oposición entre el sentimiento moral y la razón, sino también —aunque a veces implícitamente más que explícitamente— sobre la forma correcta de responderle. Francis Hutcheson, el más grande de los teóricos del sentimiento moral entre Shaftesbury y Hume, simplemente eludió la dificultad. El sentimiento moral es el que percibe aquellas propiedades que despiertan las respuestas del sentimiento moral (también hay un sentimiento estético, que mantiene con la belleza la misma relación que el sentimiento moral con la virtud). Las propiedades que suscitan una respuesta grata y aprobadora son las de la benevolencia. No aprobamos las acciones en sí mismas, sino las acciones como manifestaciones de los rasgos del carácter, y nuestra aprobación parece consistir simplemente en la suscitación de la respuesta adecuada. Pero, *¿por qué* damos nuestra aprobación a la benevolencia y no al interés personal? Hutcheson no responde a esta pregunta y se limita a decir que lo hacemos. Igualmente, cuando se refiere a la benevolencia como la totalidad de la virtud, su punto de vista descansa sobre una mera aseveración. Vale la pena observar que en su explicación de la elección Hutcheson nunca se coloca en el lugar del agente. Se expresa

como un observador puramente exterior, y así tendría que hacerlo cualquiera que participara de sus puntos de vista. En el transcurso de esta exposición aparece por vez primera en la historia de la ética una frase famosa. Hutcheson afirma que "la mejor nación es la que proporciona la felicidad más grande al mayor número, y la peor es la que ocasiona miseria en forma semejante",[39] y así se convierte en el padre del utilitarismo.

La razón por la que no podemos esperar en Shaftesbury o en Hutcheson una respuesta adecuada a Mandeville es bastante clara. Ambos asemejan la ética a la estética, y ambos se preocupan más bien por describir la naturaleza de nuestra respuesta a las acciones virtuosas que por clarificar la forma en que los juicios pueden ofrecernos razones para actuar de una manera y no de otra. Ambos se expresan más bien desde la perspectiva del crítico de la acción que desde la del agente. Por lo tanto, ninguno está obligado a proporcionarnos una explicación de cómo el razonamiento puede ser práctico, o una teoría adecuada de los móviles. Aunque estos defectos son suplidos de alguna manera por los dos más grandes moralistas ingleses del siglo XVIII, éstos desgraciadamente dividieron, por así decirlo, los problemas entre ellos y por eso no solucionaron ninguno. Butler aborda el problema del razonamiento moral, pero nunca se pregunta —o más bien se pregunta y responde en la forma más esquemática e insatisfactoria— cómo puede pesar este tipo de argumentación en los agentes humanos. Hume trata de ofrecer una adecuada explicación de los móviles, pero se ocupa en forma inapropiada del razonamiento moral. Tampoco se pueden suplir las mutuas deficiencias mediante una reunión de ambos, ya que lo que cada uno ofrece queda distorsionado por lo que omite.

Joseph Butler (1692-1752), obispo de Durham, negó por lo menos dos de las posiciones centrales de Hutcheson. Parte de una posición más cercana a la de Shaftesbury, y sostiene que tenemos una variedad de "apetitos, pasiones y afectos". La benevolencia es un mero afecto, entre otros, que debe ocupar la posición que merece pero nada más. Considerarla como la totalidad de la virtud, al modo de Hutcheson, no es sólo un error, sino un error pernicioso. Lleva a considerar el criterio de la promoción de la futura felicidad de la humanidad como el criterio por el que se deben juzgar mis acciones actuales. El uso de este criterio autorizaría cualquier tipo de crimen o injusticia, siempre y cuando pareciera probable que con ello se promueve a largo plazo la felicidad del mayor número. Esta objeción de Butler se divide realmente en dos partes. Cree que no podemos estar de hecho lo suficientemente seguros con respecto a las consecuencias de nuestras acciones como para

[39] *An Enquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, II, 3.

justificar las acciones presentes por sus consecuencias futuras, y cree que el carácter moral de las acciones es y debe ser independiente de las consecuencias. Un utilitarista bien podría replicar a la primera de estas aseveraciones indicando que el criterio de la mayor felicidad sólo tiene aplicación en la medida en que se pueden predecir verdaderamente las consecuencias. El debate entre él y Butler se convierte entonces en la discusión fáctica sobre la mayor o menor confianza que puede asignarse a la predicción de las consecuencias. Por lo tanto, el punto esencial de la controversia se encuentra en la segunda aseveración de Butler. ¿Hay acciones que deben realizarse o prohibirse con independencia de sus posibles consecuencias?

La explícita respuesta de Butler a esta pregunta forma parte de la totalidad de su doctrina. El error cometido por filósofos tan distintos como Mandeville y Hutcheson es la suposición de que la benevolencia y el amor a sí mismo se oponen. El amor a sí mismo es el deseo de la propia felicidad, pero la naturaleza humana tiene una constitución tal que parte de nuestra felicidad se deriva de la satisfacción de nuestro deseo de ser benevolentes con los demás. Una tolerancia excesiva con respecto a los apetitos incompatibles con la benevolencia nos conduciría de hecho a la infelicidad y sería una negación del amor a sí mismo. Sin embargo, los hombres se abandonan a semejantes pasiones y afectos "para caer en un daño y en una ruina conocidos, y en contradicción directa con su interés real y manifiesto y los llamados más fuertes del amor a sí mismo". ¿Cómo evitarnos un daño y ruina semejantes? Por medio de la reflexión racional: necesitamos que nos guíe un amor a sí mismo "sereno" y "razonable". Pero, ¿cómo razona el amor a sí mismo razonable?

'Hay un principio superior de reflexión o conciencia en cada hombre, que distingue entre los principios internos de su corazón, lo mismo que entre sus acciones externas." [40] El amor a sí mismo razonable consiste en gobernar nuestras acciones de acuerdo con una jerarquía de principios que define a la naturaleza humana y en que consiste su bien. No hay ningún choque entre el deber y el interés, ya que el cumplimiento de las acciones que debemos realizar y la abstención de las acciones prohibidas asegurará nuestra felicidad. Pero, ¿cómo sabes qué acciones se ordenan y prohiben? Aquí el argumento se vuelve completamente oscuro a causa de su circularidad. Debo realizar las acciones que satisfacen mi naturaleza de ser moral y racional; mi naturaleza de ser moral y racional se define con referencia a mi adhesión a ciertos principios, y estos principios exigen obediencia porque las acciones que ordenan satisfacen de hecho mi naturaleza de ser moral y racional.

[40] *Fifteen Sermons*, 2, 8.

¿Qué sucede si no realizo estas acciones? ¿Sostiene Butler, como cuestión de hecho, que siempre seré infeliz en caso de ser inmoral? Indudablemente seré infeliz si tengo una razón moral bien instruida. Pero quizá no me vea perturbado si de hecho no llego a reconocer la autoridad de una conciencia auténtica. Aunque Butler considera que esto sería más bien una excepción que la regla, puede resultar que el deber y el interés no coincidan exactamente en lo que a la vida en este mundo presente se refiere. La providencia de Dios asegura esta coincidencia en el mundo futuro; pero aunque esto sea así, en lo que se refiere al presente, mi deber y mi felicidad no coinciden necesariamente. Por lo tanto, la satisfacción de mi naturaleza de ser razonable y moral no coincide exactamente con mi felicidad en sentido filosófico. ¿Cómo se manifiesta, entonces, el criterio del deber? A esta altura, Butler no advierte la circularidad del argumento porque pasa de la argumentación a la retórica. La retórica es magnífica, pero sigue siendo retórica. "Si tuviera tanta fuerza —dice aludiendo a la conciencia— como razón, si tuviera tanto poder como autoridad manifiesta, gobernaría al mundo en forma absoluta." [41]

El aspecto valioso de Butler es haber reavivado la noción griega del razonamiento moral determinado por premisas que aluden a lo que satisface o no nuestra naturaleza de animales racionales. El aspecto defectuoso reside en la omisión de toda justificación para la forma en que presenta nuestra naturaleza. Este defecto se remonta, por lo menos, a dos fuentes: la teología de Butler y su individualismo. La teología es perniciosa porque le permite recurrir al mundo eterno para compensar el desequilibrio entre el deber y el interés en el mundo temporal. El individualismo se manifiesta en su exposición de la naturaleza humana, que se expresa en términos de la conciencia de sí del individuo singular. Compárese con Aristóteles, cuya teoría de la naturaleza humana y de lo que ha de satisfacerla presupone cierto tipo de marco social. O bien, si pensamos en Platón, cuya explicación de la justicia como un estado interno en que el principio racional gobierna el apetito parece ser similar a la de Butler, debemos recordar que la justicia del estado interno se relaciona con una forma de vida en una sociedad dada. Una comparación con Platón y Aristóteles sugiere por cierto un diagnóstico general de las dificultades de la filosofía moral inglesa del siglo XVIII.

La sociedad europea tradicional heredó de los griegos y del cristianismo un vocabulario moral en el que juzgar una acción como buena era considerarla como la acción de un hombre bueno, y juzgar a un hombre como bueno era considerar que manifestaba ciertas disposiciones (virtudes) que le permitían desempeñar cierto tipo de papel en

[41] *Ibid.*, 2, 14.

cierto tipo de vida social. La aceptación de este tipo de vida social como norma por la que se juzgan las acciones no se establece dentro del sistema moral, sino que constituye el presupuesto de todos los juicios morales. La vida social real siempre se apartó mucho de las normas, pero no tanto como para impedir que fuera considerada como un reflejo imperfecto de éstas. Pero la ruptura de las formas tradicionales de la vida social que se produjo con el surgimiento del individualismo, generado parcialmente por el protestantismo y el capitalismo, hizo que la realidad de la vida social divergiera tanto de las normas implicadas en el vocabulario tradicional, que todos los vínculos entre el deber y la felicidad se disolvieran gradualmente. Esto tuvo por consecuencia una redefinición de los términos morales. La felicidad ya no se define en términos de las satisfacciones que se comprenden a la luz de los criterios que gobiernan una forma de la vida social, sino en términos de la psicología individual. Puesto que una psicología semejante no existe aún, tiene que ser inventada. De ahí que se encuentre en todo filósofo moral del siglo XVIII un aparato de apetitos, pasiones, inclinaciones y principios. Pero a pesar de toda esta construcción psicológica, la *felicidad* sigue siendo un término clave difícil para la filosofía moral, aunque sólo sea porque con demasiada frecuencia lo que evidentemente nos haría felices coincide con lo que evidentemente *no* debemos hacer. Por consiguiente, hay una inestabilidad en la historia de la discusión moral que se manifiesta en una oscilación entre el intento de definir la moralidad en términos de las consecuencias que conducen a la felicidad y el intento de definirla en términos que nada tienen que ver con las consecuencias o la felicidad. En la medida en que la teología sobrevive como una fuerza social influyente puede ser invocada para unir la virtud y la felicidad en un mundo distinto de éste. Pero la teología se convierte cada vez más en la víctima de su medio.

En un escritor como Butler, la invocación a la providencia divina es razonablemente sofisticada. En figuras menores como Abraham Tucker o el archidiácono William Paley, Dios ha sido transformado claramente de un objeto de reverencia y veneración en un dispositivo para cubrir vacíos en la argumentación filosófica que no pueden ser llenados de otra manera. Pero la misma crudeza de sus puntos de vista contribuye a aclarar el problema. Tucker, en *The Light of Nature Pursued,* sostuvo, en primer lugar, que los hombres siempre se limitan a buscar satisfacciones privadas, y, en segundo lugar, que la regla moral básica es que todos debemos trabajar por el bien de todos los hombres para aumentar la cantidad de satisfacción en el universo, sea nuestra o de los demás. Su tarea fundamental, por lo tanto, consiste en mostrar cómo hombres constituidos de acuerdo con su primera conclusión pueden aceptar su segunda conclusión como regla de vida.

La solución de Tucker indica que si trabajo en una forma tal que aumento la felicidad de todos los hombres, entonces Dios ha asegurado, en efecto, que toda la felicidad que ha existido, existe y existirá, está depositada, como lo dice Tucker, en el "banco del universo". Dios ha dividido esta felicidad en partes iguales —iguales porque la corrupción original hace que todos carezcamos por igual de méritos— para ser asignadas en razón de una por persona. Me hago merecedor de mi parte al trabajar por el aumento del capital común. Al aumentar este capital aumenta también mi propia parte. Soy, en efecto, un accionista en una empresa cósmica anónima de la que Dios es el gerente no remunerado.

Es importante este modo de considerar la felicidad como si fuera cuantitativa lo mismo que el dinero. También lo es su manera de tratar la teología como si estuviera destinada meramente a proporcionar una información adicional que el inversor prudente, en aras de su propia felicidad, tomará en cuenta al proyectar sus acciones. En ambos aspectos fue imitado por Paley, quien cree que el reinado de la moralidad ha sido provisto por la voluntad divina y que el móvil de la moralidad es nuestra propia felicidad, y muy especialmente nuestra felicidad eterna. El hecho decisivo en relación con Paley y con Tucker es que ambos se comprometen lógicamente con la idea de que si Dios no existe, no habría ninguna razón valedera para dejar de ser completamente egoísta. No señalan tanto una distinción entre la virtud y el vicio sino que más bien la eliminan. Lo que normalmente llamamos vicio o egoísmo resulta ser un mero egoísmo a corto plazo, imprudente y mal calculado, frente a un prudente egoísmo a largo plazo.

Los apologistas religiosos señalan con tanta frecuencia que la religión es un fundamento necesario para la moralidad que vale la pena insistir en el alivio que uno debe experimentar al apartarse de los estrechos y mezquinos escritos de clérigos como Paley y Tucker (aunque no Butler, por supuesto) y pasar a ocuparse de las agudas y generosas observaciones de un escritor irreligioso y escéptico que tendría que ser considerado como el más grande de todos los moralistas ingleses si no hubiese sido escocés. David Hume tenía un carácter atractivo poco común en un filósofo de la moral. "En general —escribe Adam Smith después de su muerte en 1776—, siempre lo he considerado, durante su vida y después de su muerte, como lo más cercano a la idea de un hombre perfectamente sabio y virtuoso que quizás admita la naturaleza de la debilidad humana." El dijo de sí mismo que era "un hombre de índole apacible; con dominio sobre mi carácter; de humor alegre, abierto y social; capaz de relacionarme con los demás; poco dispuesto a la enemistad, y de gran moderación en todas mis pasiones. Aun mi amor a la fama literaria, mi pasión dominante, nunca enturbió mi humor, a pesar de mis frecuentes

desengaños". Sus dos desengaños principales fueron la fría acogida que recibieron las dos obras que contienen su filosofía moral. En 1738, el *Tratado sobre la naturaleza humana* "salió *muerto de nacimiento de la imprenta*"; en 1752, la *Investigación sobre los principios de la moral* "entró inadvertida en el mundo".

Hume se inició bajo la influencia de Hutcheson; pero si bien sigue a Hutcheson en su rechazo de la ética racionalista, los argumentos con los que desarrolla su propia posición son originales y mucho más poderosos que los de Hutcheson. Según Hume, los juicios morales no pueden ser juicios de razón porque la razón nunca puede impulsarnos a la acción, mientras que todo el sentido y finalidad del empleo de juicios morales es guiar nuestras acciones. La razón se ocupa de las relaciones entre las ideas, como en la matemática, o de cuestiones de hecho, y en ninguno de los dos casos puede incitarnos a actuar. No nos vemos impulsados a actuar porque la situación sea tal o cual, sino por las perspectivas de placer o dolor que ofrece lo que es o será la situación. Las perspectivas de placer y dolor excitan las pasiones y no la razón. La razón puede informar a las pasiones sobre la existencia del objeto que buscan y sobre los medios más económicos y efectivos de alcanzarlo, pero no puede juzgarlas o criticarlas. Se infiere sin paradoja alguna que "no es contrario a la razón preferir la destrucción de todo el mundo al rasguño de mi dedo". La razón no puede pronunciarse de ninguna manera entre las pasiones. "La razón es y sólo debe ser la esclava de las pasiones, y no puede aspirar a ninguna otra función que la de servir y obedecerlas." [42]

No podemos descubrir el fundamento para la aprobación o desaprobación moral en ninguna de las distinciones o relaciones que puede captar la razón. Considérese el incesto en los animales o el efecto de un vástago que destruye al roble original. No juzgamos estos casos del mismo modo que juzgamos el incesto en los seres humanos o el parricidio. ¿Por qué? No porque los animales o el árbol carezcan de razón para darse cuenta de que lo que hacen está mal. Si la función de la razón es discernir que lo que se hace está mal, lo que se hace debe estar mal con independencia de nuestro discernimiento de que es así. Pero de ninguna manera consideramos capaces de virtud y vicio a árboles y animales. Por lo tanto: puesto que nuestra captación racional de las relaciones entre árboles y animales no difiere de nuestra captación racional de las relaciones entre los seres humanos, el juicio moral no puede fundarse sobre la captación racional. "La moralidad, por consiguiente, pertenece más bien a la esfera del sentimiento que a la del juicio." [43] "Tómese cualquier acción reconocida como viciosa: por ejem-

[42] *Tratado sobre la naturaleza humana*, II, 3, 3.
[43] *Ibid.*, III, 1, 2.

plo, el asesinato premeditado. Examínesela desde todos los ángulos y véase si es posible encontrar ese hecho o existencia real que se denomina *vicio*. De cualquier forma que se la considere sólo se advierten ciertas pasiones, móviles, voliciones y pensamientos. No hay ningún otro hecho en la situación. El vicio se nos escapa por completo en la medida en que nos limitamos a considerar el objeto. No se lo puede encontrar hasta que se dirige la reflexión al propio interior y se encuentra un sentimiento de desaprobación que surge en uno mismo con respecto a la acción. Aquí hay una realidad, pero se trata de un objeto del sentimiento y no de la razón. Se encuentra en uno mismo y no en el objeto." [44] "Tener conciencia de la virtud no es más que *sentir* una particular satisfacción ante la contemplación de una persona. El sentimiento mismo constituye nuestra alabanza o admiración." [45]

¿Quiénes son aquí los blancos de Hume? No son sólo los filósofos racionalistas como Malebranche, Montesquieu y Wollaston, aunque éstos no son descuidados. En una famosa nota a pie de página se llama la atención sobre William Wollaston, el autor deísta de *The Religion of Nature Delineated* (1722). Wollaston fue el autor de la ingeniosa, pero perversa teoría de que la distinción que la razón capta entre la virtud y el vicio no es más que la distinción entre lo verdadero y lo falso. Toda maldad es una especie de mentira, y la mentira es la afirmación o representación de lo que es falso. La afirmación de que algo está mal es, simplemente, la afirmación de que es una mentira. El robo es malo porque implica representar lo que pertenece a otra persona como propio al considerarlo como si perteneciera a uno mismo. El adulterio es malo porque al tratar a la esposa de otro como si fuera la propia se la representa como si fuera la propia. Hume destruye esta teoría en una forma espléndida. En primer lugar, señala que convierte la maldad del adulterio en la falsa impresión que da de las propias relaciones matrimoniales, y por eso acarrea la consecuencia de que el adulterio no es malo siempre y cuando se cometa sin ser observado. Y en segundo lugar, Hume indica que la teoría impide, en caso de ser verdadera, explicar por qué la mentira es mala. Pues la noción de maldad ya ha sido explicada en términos de la noción de mentira. En todo caso, Wollaston confundió la mentira (que implica la intención de engañar) con la simple afirmación de lo que de hecho es falso. Pero Hume se preocupa por establecer un tipo de argumentación que tenga una aplicación más general. Quiere demostrar que las conclusiones morales no pueden basarse en nada que la razón pueda establecer, y que es lógicamente imposible que alguna auténtica o pretendida verdad fáctica

[44] *Ibid.*, III, 1, 1.
[45] *Ibid.*, III, 1, 2.

pueda proporcionar una base para la moralidad. Así, se dedica a refutar una ética con base teológica tanto como el racionalismo.

Cuando Hume se estaba muriendo fue visitado por su amigo, el piadoso y lascivo Boswell, que estaba ansioso por ver el arrepentimiento del gran escéptico en su lecho de muerte. Hume decepcionó a Boswell al permanecer inmune a los consuelos del teísmo o la inmortalidad, pero éste ha dejado un espléndido relato de su conversación. "Le pregunté si no había sido religioso cuando era joven. Contestó que sí y que había leído el *Whole Duty of Man* y redactado un resumen del catálogo de vicios que aparecía al final del libro con el fin de examinarse de acuerdo con él, omitiendo el robo y el asesinato y otros vicios frente a los que no se le presentaba ninguna opción, ya que no estaba inclinado a cometerlos."

El *Whole Duty of Man* fue una obra de devoción popular del siglo XVII, escrita probablemente por el teólogo realista Allestree. Está lleno de razonamientos en que las premisas son fácticas, en el sentido de que Dios ha hecho algo o nos ha dado algo; y las conclusiones son morales, en el sentido de que, por lo tanto, debemos realizar algún deber particular. Así se sostiene que "si alguien se aflige por algo que puedo proporcionarle, esa aflicción suya me coloca en la obligación de satisfacerlo, y esto con respecto a toda suerte de acontecimientos. Ahora bien, el fundamento de que sea una obligación es que Dios me ha dado capacidades no sólo para su propio uso, sino para el mejoramiento y beneficio de los demás".[46] Hume resume su oposición a talés argumentos en un famoso pasaje: "No puedo dejar de añadir a estos razonamientos una observación que quizá se considere de alguna importancia. En todos los sistemas de moralidad que he encontrado hasta ahora siempre he observado que el autor procede por algún tiempo según la forma ordinaria de razonar y establece la existencia de Dios o hace observaciones sobre los asuntos humanos. Pero de repente me sorprendo al ver que en lugar de *es* y *no es*, las cópulas usuales de las proposiciones, no doy con ninguna proposición que no esté conectada con un *debes* o *no debes*. Este cambio es imperceptible; pero tiene, sin embargo, consecuencias extremas. Como este *debes* o *no debes* expresa una nueva relación o afirmación es necesario que sea observado y explicado, y que al mismo tiempo se ofrezca una razón para lo que parece totalmente inconcebible, es decir, cómo esta nueva relación puede deducirse de otras que son completamente distintas de ella. Pero como los autores comúnmente no toman esta precaución, me atrevo a recomendarla a los lectores y estoy persuadido de que este pequeño cuidado podría destruir todos los sistemas vulgares de la moralidad y dejarnos ver que

[46] *Whole Duty of Man*, Sunday XIII, sección 30.

la distinción entre la virtud y el vicio no se funda meramente en las relaciones entre los objetos, ni es percibida por la razón." [47]

¿Cómo quiso Hume que se entendiera este pasaje? Ha sido interpretado casi universalmente como si afirmara la existencia de dos clases de afirmaciones —fácticas y morales— cuya relación es tal que ningún conjunto de premisas fácticas puede implicar una conclusión moral. Esto se ha considerado como un caso especial de la verdad lógica más general de que ningún conjunto de premisas fácticas puede implicar una conclusión valorativa. ¿Cómo definen *moral* y *valorativo* los autores que suponen no sólo que éste ha sido el sentido de Hume sino también que se trata de un descubrimiento decisivo sobre la lógica del discurso moral? No pueden *definir* ni *moral* ni *valorativo* mediante la noción de no ser implicado por premisas fácticas. Si lo hicieran, no podrían considerar el pretendido descubrimiento de que las conclusiones morales no pueden estar implicadas en premisas fácticas más que como una tautología del tipo más insignificante. Tampoco es plausible definir *moral*, e incluso *valorativo*, en términos de su función de guiar o no guiar la acción, si la definición ha de permitirnos contraponer estos términos a *fáctico*. Es evidente que aseveraciones puramente fácticas como "La casa se está incendiando" o "Ese hongo que usted está por comer es venenoso", son capaces de guiar la acción. ¿Cómo ha de entenderse, entonces, la posición de ellos? Quizá de la siguiente manera.

La expresión "Tú debes" ofrece aspectos muy complejos. Difiere del modo imperativo de los verbos a los que se aplica por lo menos de dos maneras que se relacionan. La primera y fundamental es que el uso de *debes* implicó originalmente la capacidad del hablante para sustentar su *debes* con una razón, mientras que el uso del simple imperativo no contiene ni contenía una implicación semejante. Las razones que pueden emplearse para sustentar un *debes* son de distinto tipo: "Tú debes hacer eso si quieres alcanzar tal y cual cosa"; o "Tú debes porque eres un jefe (tutor, sereno)", etcétera. Como el *debes* del "Tú debes" se apoya en razones siempre tiene un campo de aplicación que va más allá de la persona a la que se dirige inmediatamente, es decir, se aplica a toda la clase de personas con respecto a las cuales tiene vigencia la razón implicada o afirmada (la clase de los que quieren lograr tal y cual cosa y la clase de los jefes en los dos ejemplos). Ésta es la segunda diferencia entre *debes* y los imperativos.

En esta situación original, lo que distinguió al *debes* moral de otros usos fue el tipo de razón implicado o dado en apoyo del mandato. Dentro de la clase pertinente de razones había varias especies: por ejemplo, "Tú debes hacer esto si quieres vivir de acuerdo con este ideal"

[47] *Tratado*, III, 1, 1.

(ser un hombre magnánimo, un perfecto caballero medieval o uno de los santos) y "Tú debes hacer esto si quieres cumplir tu función de...". Pero a medida que los ideales compartidos y las funciones aceptadas desaparecen en la era del individualismo, los mandatos tienen una sustentación cada vez menor. El fin de este proceso es la aparición de un "Tú debes..." no sustentado en razones, que anuncia el vacío de las reglas morales tradicionales en lo que se refiere a los fines, y que se dirige a una clase ilimitada de personas. Para este *debes* se reclama el título de *el deber ser* moral. Tiene dos propiedades: nos dice lo que tenemos que hacer como si fuera un imperativo, y se dirige a cualquiera que esté en las circunstancias pertinentes. Si se responde a este uso de "Tú debes" preguntando: "¿Por qué debo?", la única contestación posible en última instancia es: "Simplemente debes", aunque pueda haber una forma inmediata de réplica en que algún mandato particular se deduce de un principio general que contiene el mismo *debes*.

Es evidente que este *debes* no puede ser deducido de ningún *es*; y como probablemente apareció por vez primera en el siglo XVIII, quizá sea el *debes* al que se refiere Hume. Una lectura atenta del pasaje no nos aclara si Hume afirma que el paso del *ser* al *deber ser* exige un gran cuidado o si señala que de hecho es lógicamente imposible. O sea: no resulta claro si llega a la conclusión de que la mayor parte de los tránsitos del *ser* al *deber ser* han sido falaces, o si infiere que un paso semejante ha de ser necesariamente falaz. Algún apoyo muy limitado para preferir la primera interpretación a la segunda quizá pueda extraerse del hecho de que en la propia filosofía moral de Hume se efectúa claramente el tránsito del *ser* al *deber ser*. Pero no debe darse demasiada importancia a esto, ya que Hume es un autor notablemente incoherente. Sin embargo, ¿cómo realiza Hume este paso?

Como ya hemos visto, Hume sostiene que cuando llamamos virtuosa o viciosa a una acción estamos diciendo que despierta en nosotros un cierto sentimiento o que nos complace de cierta manera. ¿De qué manera? Hume deja sin responder esta pregunta. Pasa a explicar por qué tenemos las reglas morales que tenemos y por qué juzgamos virtuoso a *esto* más bien que a *aquello*. Los términos básicos de esta explicación son la utilidad y la simpatía. Considérese, por ejemplo, la explicación que da Hume de la justicia en el *Tratado*. Comienza preguntando por qué aceptamos y obedecemos reglas que frecuentemente nos convendría violar. Niega que estemos constituidos por naturaleza en una forma tal que tengamos una preocupación natural por el interés público más bien que por el privado. "Puede afirmarse que no hay tal pasión en las mentes humanas como el amor a la humanidad, meramente en cuanto tal, con independencia de las cualidades personales, de los servicios,

o de la relación con uno mismo." [48] Si el interés privado nos lleva a burlarnos de las reglas y no tenemos ninguna preocupación natural por el interés público, ¿cómo surgen las reglas? En razón de que es un hecho que sin reglas de justicia no habría propiedad estable y, sin duda, dejaría de haber propiedad, ha sido creada una virtud artificial: la de someterse a las reglas de la justicia. Manifestamos esta virtud quizá no tanto porque tengamos conciencia de los beneficios que derivan de nuestra observación de las reglas sino porque tenemos conciencia del daño que sufriremos si otros las transgreden. El beneficio a largo plazo proveniente de la insistencia en el cumplimiento estricto de las reglas siempre supera el beneficio a corto plazo que se obtiene al violarlas en una ocasión particular.

En la *Investigación,* la naturaleza humana aparece menos interesada en sí misma. "Parece también que en nuestra aprobación general del carácter y los modales, la tendencia útil de los intereses sociales no nos impulsa por alguna consideración del interés propio, sino que tiene una influencia mucho más amplia y universal. Parece que una tendencia al bien público y a la promoción de la paz, la armonía y el orden en la sociedad siempre nos coloca —al afectar los principios benevolentes de nuestra disposición— del lado de las virtudes sociales." [49] Pero lo que resulta claro es que Hume elabora un cuadro alterado de la naturaleza humana ante la necesidad de proporcionar el mismo tipo de explicación y justificación de las reglas morales. Estamos constituidos de tal manera que tenemos ciertos deseos y necesidades, y éstos se ven favorecidos por el mantenimiento de las reglas morales. De ahí su explicación y justificación. En una explicación semejante comenzamos por cierto con un *es* y terminamos con un *debes.*

Hume es moralmente un conservador en la mayor parte de sus consideraciones. Su punto de vista escéptico sobre la religión lo llevó a atacar la prohibición del suicidio pero en general es un vocero del *statu quo* moral. La falta de castidad en las mujeres es más inmoral que en los hombres, porque puede producir una confusión sobre los herederos y poner en peligro los derechos de propiedad. La obligación natural de comportarse rectamente no es tan fuerte entre los príncipes en sus transacciones políticas como entre los individuos particulares en sus transacciones sociales, ya que la ventaja que puede obtenerse al obedecer a las reglas es mucho más grande entre los individuos de un Estado que entre los soberanos que están a la cabeza de los Estados. Confesadamente, Hume se dedica sobre todo a explicar por qué tenemos las reglas que tenemos y no a una tarea de crítica. Aquí precisamente reside su debilidad.

[48] *Ibid.*, III, 2, 1.
[49] *Investigación sobre los principios de la moral,* V, 2.

Hume considera dadas las reglas morales, en parte porque considera dada la naturaleza humana. Aunque historiador, fue esencialmente un pensador ahistórico. Los sentimientos, los afectos, las pasiones no son problemáticos y no pueden criticarse. Simplemente tenemos los sentimientos que tenemos. "Una pasión es una existencia original." Pero los deseos, emociones, etcétera, no son meros sucesos: no son sensaciones. Pueden, en grados diversos, ser modificados, criticados, rechazados, desarrollados, etcétera. Esta situación no es examinada seriamente ni por Hume ni por sus sucesores.

Richard Price, un ministro de la secta de los unitarios, fue quizás el más importante de los sucesores inmediatos de Hume. Price sostiene en su *Review of the Principal Questions and Difficulties of Morals* (1757) que las distinciones morales tienen un fundamento intelectual en la forma en que lo indicaron los racionalistas, y que la captación de los primeros principios de la moral no responde a un razonamiento sino a la comprensión de la evidencia propia que poseen. *Debes*, y otros términos morales semejantes, no pueden explicarse en función de un estado del sentimiento, en parte porque siempre puedo preguntar: "¿Debo tener este sentimiento?" Si se me pide que justifique mis juicios, sólo puedo evitar una viciosa regresión al infinito si admito que hay algunas acciones que se aprueban en última instancia, y para cuya justificación no puede darse ninguna razón. Si se me pide que explique el concepto de deber u obligación, sólo puedo responder que su significado es evidente para cualquier ser racional. Los conceptos básicos de bien y mal son "ideas simples" no susceptibles de un análisis ulterior.

Después de Hume, el único otro moralista digno de nota es su amigo el economista Adam Smith. Lo mismo que Hume, Smith invoca la simpatía como fundamento de la moral. Hace uso de una imagen que también aparece en Hume: el imaginario espectador imparcial de nuestras acciones que proporciona la norma por la cual han de ser juzgadas. Smith disiente con Hume sobre la cuestión de la utilidad. Cuando aprobamos moralmente la conducta de un hombre lo hacemos primordialmente porque es adecuada o apropiada y no porque sea útil. El discernimiento de la propiedad en nuestras propias acciones es la guía para la conducta correcta; o, más bien, debemos preguntar si el espectador imaginario consideraría apropiadas nuestras acciones. Así salvamos las parcialidades del amor a sí mismo. Los detalles de la exposición de Smith están llenos de interés. Su tesis central nos deja con la dificultad que encontramos en escritores anteriores. Dada la explicación psicológica de la naturaleza humana que ha sido propuesta, ¿por qué debemos asumir la actitud que tomamos con respecto a los preceptos morales? Si necesitamos preceptos morales para corregir el amor a sí mismo, ¿cuál es la naturaleza de esta necesidad presente en nosotros?

Toda la dificultad surge de la forma en que la exposición se presenta en dos etapas. En primer lugar, se caracteriza la naturaleza humana, y las reglas morales se introducen como un apéndice y han de ser explicadas como expresiones de la naturaleza ya especificada o medios para su satisfacción. Pero la naturaleza humana que se especifica es una naturaleza humana individualista, indócil a las reglas morales. Y en todo caso, ¿no nos encontramos de vuelta con una nueva forma del error cometido por los sofistas y Hobbes? ¿Podemos realmente caracterizar a los individuos con independencia y anterioridad a su adhesión a ciertas reglas?

Los sucesores de Hume y Adam Smith en la filosofía escocesa tienen poco que decirnos. Thomas Reid fue un racionalista dentro del espíritu de Price. James Beattie, Dugald Stewart y Thomas Brown pertenecen a la clase de críticos de Hume atacados por Kant a causa de sus incomprensiones epistemológicas de aquél. En otras partes, en efecto, hemos de encontrar las más altas realizaciones del siglo XVIII en ética. Pero la esterilidad de los sucesores de Hume no es accidental. Habían heredado un conjunto de problemas insolubles. No es sorprendente que hayan afirmado, como Stewart, la existencia de percepciones morales evidentes por sí mismas; o señalado, como Brown, que Dios ha creado nuevas emociones en forma tal que aprobamos lo que es más prudente aprobar. Semejantes invocaciones a la evidencia, contenidas en todos sus argumentos, constituyen, en el mejor de los casos, estrategias defensivas para cualquier posición moral que sea considerada parte del sentido común. Y puesto que el sentido común no es más que una amalgama de claridades y confusiones pasadas, es improbable que los defensores del sentido común nos iluminen.

13

Las ideas francesas en el siglo XVIII

No es posible imaginarse un contraste más grande que el que se presenta entre Hume y Montesquieu. Hume vive imbuido del espíritu de su propia época, mientras que apenas nos sorprende que Montesquieu, a pesar de ser muy leído, tuviera poca influencia. Aparte de Vico, al que seguramente no había leído, los escritores a los que más se asemeja son Durkheim y Weber. Charles-Louis de Secondat, Baron de la Brède et de Montesquieu (1689-1755) fue un anglófilo aristócrata francés que captó en un momento de iluminación, no muy distinto de aquel en que Descartes fundó la filosofía moderna, la gran verdad de que las sociedades no son meras colecciones de individuos y las instituciones sociales no son medios para los fines psicológicos de tales individuos. De esta manera se apartó del utilitarismo y el individualismo de su siglo. Su móvil consecuente fue práctico: deseaba comprender la sociedad con el fin de crear una ciencia de gobierno aplicada mediante la cual se pudiera mejorar la condición humana.

¿Qué crea las diferentes formas de vida social? "Los hombres son gobernados por muchos factores: el clima, la religión, el derecho, los preceptos del gobierno, los ejemplos del pasado, las costumbres, los hábitos; y de la combinación de tales influencias surge un espíritu general." El legislador debe estudiar la sociedad particular para la que legisla porque las sociedades difieren notablemente. La totalidad de las relaciones que el legislador debe tener en cuenta constituye "el espíritu de las leyes", frase que Montesquieu empleó como título de su obra principal.

Montesquieu considera que el individuo aislado de Hobbes no es sólo un mito, sino un mito gratuito y engañoso. Si contemplamos las sociedades a que pertenecen los individuos descubrimos que ejemplifican tipos de sistema muy distintos. Los fines, necesidades y valores de un individuo dependerán de la naturaleza del sistema social al que

pertenece. Pero las instituciones sociales y todo el marco de reglas legales, habituales y morales, no son dispositivos destinados a lograr fines exteriores a sí mismos e inherentes a la psicología del individuo. Tales instituciones y reglas proporcionan más bien el fondo necesario sobre el cual sólo pueden hacerse inteligibles los fines y necesidades del individuo. Esta posición es cercana a la de Aristóteles, y Montesquieu es un pensador aristotélico en muchos sentidos. Pero pone de relieve explícitamente, en una forma que no aparece en Aristóteles, el medio social en que la política y la moral tienen que ser colocadas. Es el primer moralista con perspectiva sociológica. (Vico lo precede como sociólogo, pero no es un moralista en el mismo sentido.)

Las clases de sociedades enumeradas por Montesquieu son tres: la despótica, la monárquica y la republicana. Cada clase tiene su forma particular de salud y sus indisposiciones características. Cada una está señalada por un rasgo distintivo dominante: el despotismo por el temor, la monarquía por el honor y la república por la virtud. Las propias preferencias morales de Montesquieu emergen de dos maneras: implícitamente en el tono de su voz que descubre una moderada admiración por la república, una aprobación de la monarquía y un auténtico disgusto por el despotismo, y explícitamente en su repudio al intento de establecer preceptos morales válidos para todos los tiempos y lugares. "Cuando Moctezuma insistió en que la religión de los españoles era buena para éstos y la mexicana era buena para su propio país, lo que dijo no era absurdo." [50] Cada sociedad tiene sus propias normas y sus propias formas de justificación. Pero de aquí no se sigue que toda forma de justificación que intente proporcionar normas de tipo supracultural esté condenada al fracaso; y por eso Montesquieu pudo, sin caer en la inconsistencia, atacar una variedad de puntos de vista morales considerándolos como mal fundamentados.

Más aún: Montesquieu combinó su relativismo con una creencia en ciertas normas eternas, y quizá parezca más difícil a esta altura de la argumentación absolverlo del cargo de inconsistencia. Según Montesquieu, tenemos, por lo menos, un concepto de justicia que podemos formular con independencia de cualquier sistema legal existente y a la luz del cual podemos criticar todos estos sistemas. Podemos considerar que las leyes positivas son justas en mayor o menor grado. ¿Cómo puede creer Montesquieu a la vez que toda sociedad tiene sus propias normas y que a pesar de ello hay normas eternas que permiten criticar a aquéllas?

Si interpretamos a Montesquieu en el sentido de que meramente afirma que hay ciertas condiciones necesarias que todo código positivo

[50] *El espíritu de las leyes*, XXIV, 24.

de leyes o reglas debe satisfacer para que sea llamado justo, entonces no se produce ninguna inconsistencia si afirma que lo considerado como justo tiene que variar de acuerdo con las sociedades. Aunque las mismas condiciones necesarias deban ser satisfechas en todas las sociedades, la satisfacción de estas condiciones quizá no sea suficiente en ninguna sociedad para caracterizar un acto, un plan de acción o una regla como justa. Así, Montesquieu *podría* querer decir, por ejemplo, que en toda sociedad —si ha de ser considerada como justa— es necesario que la ley determine el mismo castigo para el mismo tipo de ofensa; pero las ofensas que son castigadas pueden variar indefinidamente según la sociedad. Pero si bien esto es quizás una parte de lo que Montesquieu quería decir, en realidad parece ir más lejos, ya que está dispuesto a hablar de un estado de naturaleza en que la conducta humana pudiera ser gobernada simplemente por las reglas de la justicia natural. Y si las reglas de la justicia natural han de ser suficientes para gobernar la conducta, deben tener entonces de hecho todas las características de un código positivo con la excepción de que han sido establecidas por vía divina. Pero en ese caso, ¿qué sucede con el relativismo? ¿Qué sucede con la tesis de que toda sociedad debe ser juzgada según sus propios términos?

No hay una respuesta clara en Montesquieu. Simplemente *es* inconsistente. A veces parece compartir la posición de que no hay un punto de vista exterior o trascendente al de una sociedad dada. A veces —lo que es más interesante aún— parece convertir a la libertad política en un criterio para juzgar a las sociedades. Sus tres tipos básicos de sociedad son: el despotismo, la república y la monarquía. En un estado despótico, la única ley es el mandato del gobernante; por eso no hay una tradición legal ni un sistema establecido. El principio del gobierno es el temor, es decir, el temor a las consecuencias de la desobediencia. La religión o la costumbre asume la parte que correspondería a un sistema legal establecido en la dirección de la conducta. En un Estado republicano el móvil para la obediencia a la ley es el sentimiento de virtud cívica. Un gobierno republicano tiene que dar pasos positivos para educar a sus ciudadanos en tal sentimiento, y las exigencias dirigidas a los ciudadanos serán elevadas. Serán menores en la monarquía donde las invocaciones se dirigen al sentimiento del honor y a las recompensas de la posición. Una monarquía es una sociedad jerárquica, y los valores de los súbditos son los valores del rango y la posición social. Es evidente que esta parte de la teoría de Montesquieu es relativista. Las preguntas: "¿Cuál es el curso de acción más honorable?" y "¿Cuál es el curso de acción prudente y menos peligroso?", aparecen como interpretaciones rivales de la pregunta: "¿Cuál es el *mejor* curso de acción?", y no hay lugar para la pregunta: "¿Cuál es el mejor mó-

vil: el temor, la virtud o el honor?" Cada uno es el mejor adaptado a su propio tipo de sociedad.

El relativismo de Montesquieu se contrapone agudamente a la ética absolutista de la mayor parte de los escritores de la Ilustración francesa. Éstos no estaban por cierto de acuerdo entre sí. Quizás Helvecio se encuentre en un extremo y Diderot en el otro. Claude-Adrien Helvecio (1715-1771) provocó un escándalo tan grande con su materialismo psicológico que fue obligado a abandonar el servicio real francés. Según Helvecio, el razonamiento, lo mismo que la percepción, consiste únicamente en una cadena de sensaciones. Hay sensaciones dolorosas, agradables y neutrales. Todos desean el propio placer y nada más. Cualquier otro aparente objeto del deseo no es más que un medio para el placer. Algunos hombres sufren ante el dolor y se complacen ante el placer de los demás. Manifiestan lo que llamamos benevolencia. Los términos morales se emplean para elegir tipos de sensibilidad que son universalmente aprobados como útiles y agradables. Las aparentes disputas y desacuerdos sobre cuestiones morales serían eliminados por completo si se eliminara la confusión en torno de la definición de los términos morales. Tales confusiones sólo pueden suprimirse mediante la discusión libre. ¿Dónde es posible la discusión libre? Sólo en Inglaterra y a duras penas en Francia.

En este punto de la controversia encontramos una de las paradojas más típicas de la Ilustración. Por un lado, Helvecio defiende una psicología completamente determinista. Por el otro, cree en la casi ilimitada posibilidad de transformar a la naturaleza humana si el despotismo político y el oscurantismo eclesiástico no evitaran una reforma radical del sistema educativo. Pues al condicionar al niño a una edad suficientemente temprana podemos hacer que sienta placer en la benevolencia y en el altruismo. Cuando primero describe a la benevolencia, Helvecio considera el placer que algunos hombres sienten al complacer a los demás, como si fuera un mero hecho; ahora se expresa como si todos *deben* sentir ese placer. El placer personal del agente ha dejado de ser secretamente el único criterio de la acción.

La complejidad del pensamiento de Denis Diderot (1713-1784), quien publicó la *Enciclopedia* en unión con d'Alembert, basta para ubicarlo, dentro de la Ilustración, en el polo opuesto de Helvecio. Como Montesquieu, Diderot cree en leyes morales eternas, y lo mismo que Montesquieu, también tiene conciencia de las variaciones morales entre las sociedades. En su *Suplemento al viaje de Bougainville* compara las instituciones polinesias con las europeas, y la comparación favorece en gran parte a las primeras. Pero su conclusión no es que debemos reemplazar inmediatamente el catolicismo y la monogamia por sus alternativas polinesias, porque este tipo de innovación drástica desorganiza-

rá la sociedad y multiplicará la infelicidad. Insiste en el reemplazo gradual de instituciones que frustran el impulso y el deseo por instituciones que permitan su expresión. Diderot es casi el único escritor de la Ilustración que puede advertir siempre numerosos aspectos en cada cuestión. En *Le neveu de Rameau* presenta un diálogo con el sobrino del compositor, quien representa todos los impulsos que una sociedad respetable necesariamente desaprueba, pero a causa de los cuales ésta se convierte luego en víctima en formas más o menos encubiertas. Así, Diderot da un enorme paso adelante. Platón y los cristianos consideraron malos a ciertos deseos humanos básicos y los colocaron bajo una prohibición, pero ¿qué sucede, entonces, con ellos? Si no se les proporciona una salida legítima, ¿no equivale esta prohibición a la prescripición de una salida ilegítima? Y en ese caso, ¿no se genera el mal a partir de lo supuestamente bueno? La argumentación de Diderot no es convincente, pero ataca la visión cristiana —y especialmente protestante— del hombre en su punto más vulnerable.

Si el mal de la naturaleza humana puede ser atribuido a causas específicas, ¿qué sucede con el dogma del pecado original? Si las causas específicas del mal incluyen la propagación de dogmas como el dogma del pecado original, ¿qué sucede con toda la empresa teológica? Éste es el problema planteado en forma más sistemática por Rousseau. Sin embargo, Rousseau no puede ser considerado simplemente como uno más de los escritores de la Ilustración, en parte porque se colocó deliberadamente en contra del rumbo general de la Ilustración, y en parte porque se revela como un filósofo de la moral incomparablemente superior a cualquier otro autor del siglo XVIII con excepción de Hume y Kant. La mejor manera de poner de manifiesto la importancia de Rousseau es considerar las diferentes actitudes frente a la libertad asumidas por él y los escritores típicos de la Ilustración. Para Montesquieu, Voltaire y Helvecio por igual, los ideales de libertad política se encarnan en la Revolución inglesa de 1688. La libertad significa la libertad para los lores "whigs" y para intelectuales como ellos; pero para aquellos a quienes Voltaire llama "el populacho" la obediencia está todavía a la orden del día. Así, en relación con el único punto en que estaban predispuestos a convertirse en innovadores morales, los escritores de la Ilustración adoptaron una posición que en esencia era arbitraria, y que aceptaba el *statu quo* como un todo, aunque lo cuestionara en parte, especialmente donde afectaba a sus propios intereses. No sorprende que estos supuestos radicales buscaran tan ansiosamente y aceptaran relacionarse con sus protectores reales: Diderot con Catalina de Rusia y Voltaire con Federico de Prusia. En lo que respecta a los problemas morales en general, la crítica social de la Ilustración no hace más que señalar que los hombres se comportan

irracionalmente, y la receta para el mejoramiento social indica que en adelante los hombres deberían comportarse racionalmente. Pero más allá de las panaceas de la libre discusión y la educación se ofrecen pocas respuestas al problema de por qué los hombres son irracionales y al de qué tendrían que hacer para llegar a ser racionales. Se siente un alivio al pasar de esta mediocridad a la pasión de Rousseau.

Se ha atribuido diversamente a Jean-Jacques Rousseau el surgimiento del romanticismo, la decadencia de Occidente y —lo que es más admisible— la Revolución Francesa. Circula el relato —posiblemente apócrifo— de que Thomas Carlyle cenaba una vez con un hombre de negocios, que se cansó de la locuacidad de Carlyle y se dirigió a él para reprocharle: "¡Ideas, señor Carlyle, nada más que ideas!" A lo que Carlyle replicó: "Hubo una vez un hombre llamado Rousseau que escribió un libro que no contenía nada más que ideas. La segunda edición fue encuadernada con la piel de los que se rieron de la primera." ¿Qué tuvo, entonces, tanta influencia en lo que dijo Rousseau?

El sencillo y poderoso concepto fundamental de Rousseau es el de una naturaleza humana que está cubierta y distorsionada por las instituciones políticas y sociales existentes, pero cuyos auténticos deseos y necesidades nos proporcionan una base para la moral y una medida de la corrupción de las instituciones sociales. Su noción de la naturaleza humana es mucho más sofisticada que la de otros autores que han invocado una naturaleza humana original, pues no niega que la naturaleza humana tiene una historia, y que puede —como sucede frecuentemente— transformarse para dar lugar a nuevos deseos y móviles. La historia del hombre comienza en el estado de naturaleza, pero la visión de Rousseau sobre el estado de naturaleza es muy distinta de la de Hobbes. En primer lugar, no es presocial. Los impulsos naturales e irreflexivos del hombre no son los del engrandecimiento personal; el hombre natural es impulsado por el amor a sí mismo, pero el amor a sí mismo no se contrapone a los sentimientos de simpatía y compasión. Rousseau observó que hasta algunos animales acuden en ayuda de otros. En segundo lugar, el medio natural limita los deseos humanos. Rousseau tiene plena conciencia de lo que Hobbes parece ignorar: que los deseos humanos se despiertan ante la presencia de los objetos del deseo, y al hombre natural se le presentan pocos objetos deseables. "Los únicos bienes que reconoce en el mundo son el alimento, una mujer y el sueño, y los únicos males que teme son el dolor y el hambre." En tercer lugar, lo mismo que Hobbes, Rousseau cree que en el estado de naturaleza aún no se efectúan ciertas distinciones morales. Puesto que todavía no hay propiedad, los conceptos de justicia e injusticia no tienen sentido. Pero de aquí no se deduce que, para Rousseau, los predicados morales *no* tengan aún aplicación. Al seguir los impulsos de la

necesidad y de la simpatía ocasional, el hombre natural es bueno y no malo. La doctrina cristiana del pecado original es tan falsa como la doctrina de Hobbes sobre la naturaleza.

Tras el estado de naturaleza viene la vida social. La experiencia de las ventajas de la empresa cooperativa, la institución de la propiedad, las habilidades en la agricultura y en el trabajo de los metales, conducen en conjunto a formas complejas de organización social aunque no haya todavía instituciones políticas. La institución de la propiedad y el crecimiento de la riqueza llevan a la desigualdad, a la opresión, a la esclavitud y, en consecuencia, al robo y a otros crímenes. Como es posible hablar debidamente de lo que es mío o tuyo, comienzan a tener aplicación los conceptos de justicia e injusticia. Pero el desarrollo de las distinciones morales corre paralelo con un crecimiento de la depravación moral. Los males surgidos de esta depravación producen un intenso deseo de instituciones políticas y legales. Estas instituciones nacen de un contrato social.

Al igual que algunos teóricos anteriores del contrato, Rousseau no consideró que narraba un acontecimiento histórico. Afirma explícitamente que está comprometido con un área de investigación en que no se dispone de hechos. Por lo tanto, elabora una hipótesis para explicar el estado presente del hombre y la sociedad, pero esta hipótesis no puede elevarse al nivel de un hecho histórico. Su explicación tiene, en efecto, la forma de una explicación funcional que muestra cómo ciertos rasgos de la vida social sirven a ciertos fines. En el caso de las instituciones políticas desea establecer un contraste entre los fines que podrían servir (y que estaban destinados a servir originalmente en la exposición del contrato) y los fines que realmente sirven. Según Rousseau, el Estado fue introducido originalmente como un instrumento legislador y ejecutor de las leyes que, al proporcionar una justicia imparcial, rectificaría los desórdenes producidos por la desigualdad social. Se podría hacer que sirviera nuevamente a estos fines, pero de hecho ha sido convertido en un instrumento del despotismo y de la desigualdad. En el estado de sociedad previo al contrato se necesitaban dirigentes que se dedicaran a evitar el abuso del poder; pero, en realidad, esos jefes han establecido, y han utilizado las leyes para establecer un estado de cosas en que los poderosos y propietarios pudieron no sólo oprimir al pobre, sino invocar la autoridad legítima para sustentar su opresión.

Ésta es la exposición sobre el origen de la desigualdad contenida en un trabajo que Rousseau presentó en un concurso organizado por la Academia de Dijon, y que no ganó el premio pero fue publicado en 1758. En esa época ya tenía cuarenta y seis años. Cuatro años más tarde publicó el *Contrato social* y *Emilio*. A consecuencia de ello tuvo que abandonar Francia. Durante su exilio se refugió junto a Hu-

me, que se comportó generosamente con un huésped de temperamento intolerable. Rousseau era un paranoico e hipocondríaco de la peor especie, del tipo que realmente padece persecuciones y está constantemente enfermo y que, por lo tanto, puede justificar ante sí mismo las irracionalidades con las que se enajena a sus amigos. Pero su torturada sensibilidad y su trabajada introspección dieron frutos no sólo en una descripción de las emociones humanas superior a la de cualquier otro escritor del siglo XVIII, sino también en un análisis más sutil.

Con posterioridad a Hobbes había quedado planteado el problema psicológico: "¿Por qué los hombres deben actuar de otra forma que no sea en función de su propio provecho inmediato?" Tanto en los escritores franceses como ingleses, las soluciones tienden a dividirse en dos grupos. O se afirma la existencia de una fuente independiente de altruismo en la naturaleza humana, o se sostiene que el altruismo es un mero amor a sí mismo encubierto. La primera solución depende de una psicología a priori hecha a medida para resolver el problema; y la segunda, como ya se ha visto al examinar a Hobbes, es claramente falsa.

Rousseau termina por disolver más bien que resolver el problema porque advierte que las nociones de interés propio y egoísmo no tienen el carácter simple y elemental que les asignaron Hobbes y sus sucesores. Esto se debe a dos razones, y ambas se encuentran en Rousseau. La primera es que el hombre que es capaz de considerar las alternativas de tener en cuenta su propio interés o de tener en cuenta el de los demás debe (aunque se decida por sus propios intereses) tener ya una relación de simpatía con los demás, al menos en un grado tal que el interés de éstos pueda presentársele como una alternativa. La criatura recién nacida no es egoísta porque no se enfrenta a las alternativas del altruismo y el egoísmo. Incluso el psicópata no es egoísta. Ni el psicópata ni la criatura han llegado al punto en que el egoísmo es posible. La segunda razón es que en la persecución de las metas humanas más características es imposible separar una parte que responda a nuestros propios intereses y una parte dedicada a las necesidades de los demás. Hobbes describe a los hombres como si fueran seres sociales sólo de modo contingente a través de un contacto social accidental. Al menos en la *Investigación*, Hume considera que los hombres poseen una fuente de simpatía por los demás con independencia de sus propias metas. Rousseau estima que lo que los hombres buscan para sí es una cierta clase de vida vivida en un cierto tipo de relación con los demás. El verdadero amor a sí mismo, nuestra pasión primitiva, proporciona la noción de una relación recíproca del sí mismo con los otros, y de ese modo una base para la apreciación de la justicia. Las virtudes más complejas se desarrollan gradualmente a medida que se educan los

sentimientos morales más simples. Las simplicidades morales del corazón constituyen una guía segura.

Sin embargo, cuando consideramos estas simplicidades descubrimos un agudo contraste entre lo que ordenan y lo que es ordenado por la moralidad que han producido las instituciones existentes. La reforma de esas instituciones constituye, por lo tanto, la condición previa de una sistemática reforma moral. La civilización produce continuamente nuevos deseos y necesidades, y estas nuevas metas son sobre todo adquisitivas ya que se relacionan con la propiedad y el poder. Los hombres se vuelven egoístas a través de la multiplicación de los intereses privados en una sociedad adquisitiva. La tarea del reformador social, por lo tanto, consiste en establecer instituciones en que la primitiva preocupación por las necesidades de los demás sea restablecida en la forma de una preocupación por el bien común. Los hombres tienen que aprender cómo en las comunidades avanzadas no pueden actuar como individuos particulares, como hombres, sino más bien como ciudadanos.

Los detalles particulares del ordenamiento político que propone Rousseau apenas vienen al caso, pero lo que importa es su concepción de la política como la expresión, a través de instituciones, de una auténtica voluntad común, "la voluntad general", que contrapone a "la voluntad de todos", que es, por así decirlo, la suma de las voluntades individuales. Esto no es, sin embargo, una cuestión política ajena a la moral. "La sociedad tiene que ser estudiada en el individuo, y el individuo en la sociedad; los que quieren separar a la política de la moral nunca comprenderán a ninguna de las dos." ¿Qué significa esto? Como lo haría notar más adelante Kant, Rousseau comprendió que no puedo contestar a la pregunta: "¿Qué debo hacer?" hasta que haya contestado a la pregunta: "¿Quién soy yo?" Pero toda respuesta a esta pregunta especificará —lo que no fue comprendido por Kant— mi lugar en un nexo de relaciones sociales, y es dentro de éstas y de las posibilidades que ponen a nuestra disposición donde se descubren los fines a la luz de los cuales pueden criticarse las acciones. Pero si considero, lo mismo que Rousseau, que el orden social al que pertenezco realmente está corrompido y es corruptor, tendré que descubrir los fines de la acción moral no implícitos en las formas de actividad social ya compartidas con mis semejantes, sino en una forma de vida social que no existe aún pero que podría llevarse a la existencia. ¿Qué autoridad tiene sobre mí esta forma de vida social aún no existente para proporcionarme normas? La respuesta de Rousseau indica que será considerada como un orden justo por el corazón no corrompido. Si Rousseau dijera entonces —como a veces parece suceder— que el corazón sólo se aleja de la corrupción en un orden social justo, caería en un círculo lógicamente vicioso. Pero en realidad Rousseau, especialmente en *Le vicaire savo-*

yard, parece insistir en que una verdadera conciencia siempre es accesible. Si la consultamos, todavía podemos extraviarnos intelectualmente, pero no moralmente. Por eso, cuando la conciencia se institucionaliza en la forma de asambleas deliberativas cuya preocupación por el bien común y las normas de justicia las convierte en expresiones de la voluntad general, sigue siendo verdad que "la voluntad general siempre tiene razón y promueve el beneficio público, pero no se deduce que las deliberaciones del pueblo sean siempre igualmente correctas. Nuestra voluntad tiende siempre a nuestro propio bien, pero no siempre vemos lo que es ese bien; el pueblo nunca se corrompe, pero frecuentemente es engañado y en tales ocasiones sólo parece querer lo que es malo".[51]

Lo más claro en este pasaje es que Rousseau da por supuesto que hay un único bien común, que los deseos y necesidades de todos los ciudadanos coinciden en este bien, y que no hay agrupamientos sociales irreconciliables dentro de la sociedad. En cuanto a la naturaleza de este bien común, en el peor de los casos podemos calcular mal. Pero, ¿por qué se multiplican, entonces, los intereses particulares? ¿Por qué se descuida el bien común? La brillante, aunque primitiva, apreciación sociológica de Rousseau sobre la naturaleza divisiva de la sociedad moderna apenas es coherente con sus aseveraciones en otras partes con respecto al poder y a la universalidad del sentimiento moral. Este dilema no es privativo de Rousseau. Si puedo liberar a la sociedad de la corrupción mediante un llamado a principios morales universalmente válidos de los que deben dar testimonio o todos los corazones, o todas las mentes, o ambos a la vez, entonces, ¿cómo pudo corromperse la sociedad en primer lugar? Este dilema solamente puede evitarse negando la posibilidad de abolir la corrupción de la sociedad o insistiendo en que la sociedad no es homogénea y en que los principios morales que se invocan expresan los deseos y necesidades de algunos pero no de otros, y en que al apelar a esos principios, sólo se puede esperar la coincidencia de aquellos cuyos deseos y necesidades son del tipo pertinente.

El segundo camino fue seguido por Marx, que habló con aprobación del "simple sentido moral de Rousseau", y el primer camino por los conservadores que reaccionaron ante la Revolución Francesa. De acuerdo con éstos, todos los corazones humanos a la vez están corrompidos y tienen conciencia de una ley que los juzga. El corazón puro no puede contraponerse al orden social impuro, porque la impureza sólo se encuentra en el orden social porque está primero en el corazón, y está en todos los corazones. La doctrina del pecado original —callada en

[51] *Contrato social*, II, 3.

Burke, a toda voz en de Maistre— es la réplica del conservadorismo a Rousseau. Hay un modelo recurrente en la historia de Occidente desde el siglo xvm en adelante en que todo fracaso de importancia en la lucha de la humanidad por el mejoramiento y liberación de sí misma es recibido como una nueva demostración del dogma del pecado original. El tono cambia: un Reinhold Niebuhr sobre el fracaso de la Revolución Rusa es muy diferente de un de Maistre sobre el fracaso de la Revolución Francesa. Pero el capital dogmático en el negocio es el mismo. Una de las virtudes cardinales de Rousseau es haber pedido una explicación de los males específicos de la vida humana, y haber abierto así el camino para que la esperanza sociológica reemplace a la desesperación teológica. Sin embargo, Rousseau mismo era pesimista: el descubrimiento de las condiciones que constituyen el requisito empírico previo para la reforma social puede conducir por sí mismo al pesimismo. Y al especificar las condiciones climáticas, económicas y sociales previas a la democracia se ve obligado a llegar a la conclusión de que sólo un pueblo en Europa está capacitado para ella: los corsos.

14

Kant

Kant se ubica en uno de los grandes hitos divisorios de la historia de la ética. Quizá para la mayoría de los autores posteriores, incluso para muchos que conscientemente son antikantianos, la ética se define como tema en términos kantianos. Para muchos que nunca han oído hablar de la filosofía, y mucho menos de Kant, la moralidad es aproximadamente lo que era para Kant. La razón de esto sólo puede insinuarse cuando se haya comprendido lo que Kant dice. Pero al comenzar se tiene que poner en claro una cuestión muy general con respecto a Kant. En cierto sentido fue a la vez un típico y supremo representante de la Ilustración: típico a causa de su creencia en el poder del razonamiento valiente y en la eficacia de la reforma de las instituciones (cuando todos los Estados sean repúblicas no habrá más guerras); supremo porque en sus pensamientos o resolvió los recurrentes problemas de la Ilustración, o los volvió a formular en una forma mucho más fructífera. El más grande ejemplo de esto es su síntesis de esos dos ídolos de la Ilustración, la física de Newton y el empirismo de Helvecio y Hume, en la *Crítica de la razón pura*. Los empiristas habían sostenido que tenemos fundamentos racionales para no creer en nada más allá de lo que ya ha sido encontrado por nuestros sentidos; y la física de Newton ofrece leyes aplicables a todos los sucesos en el espacio y en el tiempo. ¿Cómo reconciliar ambas posiciones? Kant sostiene que podemos contar con la seguridad a priori de que toda nuestra experiencia será gobernada por leyes, y gobernada por leyes a la manera de la causalidad newtoniana, no en virtud del carácter del mundo exterior, sino en virtud del carácter de los conceptos mediante los cuales captamos ese mundo. La experiencia no es una mera recepción pasiva de impresiones; es una captación y comprensión activa de percepciones, y sin los conceptos y categorías con los que ordenamos y entendemos las percepciones carecería de forma y de significado. "Los con-

ceptos sin percepciones son vacíos, las percepciones sin conceptos son ciegas."

La teoría kantiana del conocimiento, aun con un bosquejo tan somero, tiene importancia, por lo menos en dos sentidos, para la teoría de la moral. Puesto que las relaciones causales se descubren sólo cuando aplicamos las categorías a la experiencia, no hay forma de inferir relaciones causales fuera y más allá de la experiencia. Por lo tanto, no podemos inferir del orden causal de la naturaleza un Dios que es el autor de la naturaleza. La naturaleza es completamente impersonal y no moral; puede ser considerada *como si* fuera el producto de un diseñador grande y benevolente, pero no podemos afirmar que *es* tal cosa. Por eso tenemos que buscar el reino de la moral fuera del reino de la naturaleza. La moral tiene que ser independiente de lo que sucede en el mundo, porque lo que sucede en el mundo es ajeno a la moral. Además, el procedimiento de Kant no consiste nunca en buscar —como lo hicieron Descartes y algunos empiristas— una base para el conocimiento, es decir, un conjunto de primeros principios o datos sólidos, con el fin de reivindicar nuestra pretensión de conocimiento contra algún hipotético escéptico. Kant da por supuesta la existencia de la aritmética y la mecánica newtoniana e investiga cómo deben ser nuestros conceptos para que estas ciencias sean posibles. Lo mismo sucede con la moral. Kant da por supuesta la existencia de una conciencia moral ordinaria. Sus propios padres, cuyos sacrificios habían hecho posible que él se educara, y cuyas dotes intelectuales eran notablemente inferiores a las suyas, le parecían ser modelos de simple bondad. Cuando Kant leyó a Rousseau, las observaciones de éste sobre la dignidad de la naturaleza humana ordinaria le llamaron inmediatamente la atención. La conciencia moral de la naturaleza humana ordinaria proporciona al filósofo un objeto de análisis, y, como en la teoría del conocimiento, la tarea del filósofo no es buscar una base o una reivindicación, sino averiguar cuál debe ser el carácter de nuestros conceptos y preceptos morales para que la moralidad sea posible tal como es.

Kant se ubica, por lo tanto, entre los filósofos que consideran que su tarea es un análisis *post eventum*: la ciencia es lo que es, la moralidad es lo que es, y nada puede hacerse al respecto. Esta visión esencialmente conservadora es tanto más sorprendente si se tiene en cuenta que la vida de Kant (1724-1804) transcurre en un período de rápido cambio social. Una parte de la explicación de las actitudes de Kant quizá sea biográfica: Königsberg, cercana a los límites orientales de Prusia, no era una metrópoli; y Kant vivió una existencia académica aislada. Pero mucho más importante es el hecho de que Kant concibió su tarea como el aislamiento de los elementos a priori —y, por lo tanto, inmutables— de la moralidad. En diferentes sociedades quizás haya

diferentes esquemas morales, y Kant insistió en que sus propios estudiantes se familiarizaran con el estudio empírico de la naturaleza humana. Pero, ¿qué es lo que convierte en *morales* a estos esquemas? ¿Qué forma debe tener un precepto para que sea reconocido como precepto *moral*?

Kant emprende el examen de esta cuestión a partir de la aseveración inicial de que no hay nada incondicionalmente bueno, excepto una buena voluntad. La salud, la riqueza o el intelecto son buenos sólo en la medida en que son bien empleados. Pero la buena voluntad es buena y "resplandece como una piedra preciosa" aun cuando "por la mezquindad de una naturaleza madrastra" el agente no tenga la fuerza, la riqueza o la habilidad suficientes para producir el estado de cosas deseable. Así, la atención se centra desde el comienzo en la voluntad del agente, en sus móviles o intenciones, y no en lo que realmente hace. ¿Qué móviles o intenciones hacen buena a la buena voluntad?

El único móvil de la buena voluntad es el cumplimiento de su deber por amor al cumplimiento de su deber. Todo lo que intenta hacer obedece a la intención de cumplir con su deber. Un hombre puede hacer lo que, en realidad, es su deber respondiendo a móviles muy distintos. Un comerciante que entrega el cambio correcto puede ser honesto no a causa de que es su deber ser honesto, sino porque la honestidad trae buenos resultados al atraer a la clientela y aumentar las ganancias. Y es importante hacer notar aquí que una voluntad puede no llegar a ser buena no sólo porque cumple con el deber en virtud de móviles egoístas, sino también porque lo cumple en virtud de móviles altruistas, los cuales, sin embargo, surgen de la inclinación. Si soy una persona amistosa y alegre por naturaleza, que gusta de ayudar a los demás, mis actos altruistas —que pueden coincidir con lo que de hecho me exige el deber— quizá se realicen no porque el deber los exija, sino simplemente porque tengo una inclinación a comportarme de esa manera y disfruto de ello. En este caso, mi voluntad no llega a ser decisivamente buena, lo mismo que si hubiera actuado por un interés egoísta. Kant raramente menciona y nunca profundiza la diferencia entre las inclinaciones a actuar en un sentido o en otro; y establece todo el contraste entre el deber, por una parte, y la inclinación de cualquier tipo, por la otra. Pues la inclinación pertenece a nuestra determinada naturaleza física y psicológica, y no podemos, según Kant, elegir nuestras inclinaciones. Lo que podemos hacer es elegir entre nuestra inclinación y nuestro deber. ¿Cómo se me hace presente, entonces, el deber? Se presenta como la obediencia a una ley que es universalmente válida para todos los seres racionales. ¿Cuál es el contenido de esta ley? ¿Cómo tomo conciencia de ella?

Tomo conciencia de ella como un conjunto de preceptos que puedo establecer para mí mismo y querer coherentemente que sean obedecidos por todos los seres racionales. La prueba de un auténtico imperativo es que puedo universalizarlo, esto es, que puedo querer que sea una ley universal o, como lo señala Kant en otra formulación, que puedo querer que sea una ley de la naturaleza. El sentido de esta última formulación es poner de relieve que no sólo debo ser capaz de querer que el precepto en cuestión sea reconocido universalmente como una ley, sino que también debo ser capaz de querer que sea ejecutado universalmente en las circunstancias apropiadas. El sentido de "ser capaz de" y "poder" en estas formulaciones equivale al de "poder sin inconsistencia", y la exigencia de consistencia es parte de la exigencia de racionalidad en una ley que los hombres se prescriben a sí mismos como seres racionales. El ejemplo más útil de Kant es el del mantenimiento de las promesas. Supóngase que estoy tentado de romper una promesa. El precepto según el cual pienso actuar puede formularse así: "Me es posible romper una promesa siempre que me convenga." ¿Puedo querer consistentemente que este precepto sea universalmente reconocido y ejecutado? Si todos los hombres actuaran de acuerdo con este precepto y violaran sus promesas cuando les conviene, evidentemente la práctica de formular promesas y confiar en ellas se desvanecería, pues nadie sería capaz de confiar en las promesas de los demás, y, en consecuencia, expresiones de la forma "Yo prometo..." dejarían de tener sentido. Por eso querer que este precepto se universalice es querer que el mantenimiento de las promesas ya no sea posible. Pero querer que yo sea capaz de actuar de acuerdo con este precepto (lo que debo querer como parte de mi voluntad de que el precepto sea universalizado) es querer que sea capaz de formular promesas y violarlas, y esto implica querer que la práctica del mantenimiento de las promesas continúe con el fin de que pueda sacar provecho de ella. Por eso querer que este precepto sea universalizado es querer a la vez que el mantenimiento de promesas subsista y no subsista como práctica. Así, no puedo universalizar el precepto en forma consistente, y, por lo tanto, éste no puede ser un verdadero imperativo moral o, como lo llama Kant, un imperativo categórico.

Al darles la denominación de categóricos, Kant contrapone los imperativos morales a los imperativos hipotéticos. Un imperativo hipotético tiene la forma "Debes hacer tal y cual cosa si..." El *si* puede introducir dos tipos de condición. Hay imperativos hipotéticos de habilidad: "Debes hacer tal y cual cosa (o, 'Haz tal y cual cosa') si quieres obtener este resultado" (v. g., "Aprieta la perilla si quieres tocar el timbre"); y hay imperativos hipotéticos de prudencia: "Debes hacer tal y cual cosa si deseas ser feliz (o, 'para tu beneficio')." El imperativo ca-

tegórico no está limitado por ninguna condición. Simplemente tiene la forma "Debes hacer tal y cual cosa". Una versión del imperativo categórico kantiano aparece, por cierto, en expresiones morales comunes de nuestra sociedad: "Debes hacerlo." "¿Por qué?" No hay un motivo. Simplemente debes hacerlo." La eficacia del "No hay un motivo" reside en que establece un contraste con los casos en que se debe hacer algo porque nos traerá placer o provecho o producirá algún resultado que deseamos. Así, la distinción entre imperativos categóricos e hipotéticos es, a este nivel, una distinción familiar. Lo que no es familiar es la prueba kantiana de la capacidad para universalizar el precepto en forma consistente, pues lo que no está presente en nuestro discurso moral cotidiano es el concepto de un criterio racional —y en cuanto racional, objetivo— para decidir cuáles son los imperativos morales auténticos. La importancia histórica de Kant se debe en parte a que su criterio está destinado a reemplazar dos criterios mutuamente excluyentes.

Según Kant, el ser racional se da a sí mismo los mandatos de la moralidad. No obedece más que a sí mismo. La obediencia no es automática porque no somos seres completamente racionales, sino compuestos de razón y de lo que Kant llama la sensibilidad, en la que incluye todo nuestro modo de ser fisiológico y psicológico. Kant contrapone lo que denomina "amor patológico" —expresión que no designa un amor mórbido o inhumano, sino un afecto natural, esto es, el amor que surge en nosotros espontáneamente— al "amor que puede ser ordenado", es decir, la obediencia al imperativo categórico que se identifica con el amor al prójimo ordenado por Jesús. Pero Jesús no puede constituir para nosotros una autoridad moral; o, más bien, lo es sólo en la medida en que nuestra naturaleza racional lo reconoce como tal y le acuerda autoridad. Y si ésa es la autoridad que aceptamos, lo que en última instancia se nos presenta como tal, es de hecho nuestra propia razón y no Jesús. Podemos expresar esto mismo en otra forma. Supóngase que un ser divino —real o supuesto— me ordena hacer algo. Sólo debo hacer lo que ordena si lo que ordena es justo. Pero si estoy en la situación de juzgar por mí mismo si lo que ordena es justo o no, entonces no necesito que un ser divino me instruya con respecto a lo que debo hacer. Cada uno de nosotros es, ineludiblemente, su propia autoridad moral. Comprender esto —lo que Kant llama autonomía del agente moral— es comprender también que la autoridad externa, aun si es divina, no puede proporcionar un criterio para la moralidad. Suponer que puede hacerlo implicaría ser culpable de heteronomía, es decir, del intento de someter al agente a una ley exterior a sí mismo, ajena a su naturaleza de ser racional. La creencia en la ley divina como fuente de la moralidad no es el único tipo de heteronomía. Si inten-

tamos encontrar un criterio para evaluar los preceptos morales en el concepto de felicidad o en el de lo que satisfaría los deseos y necesidades humanas estaremos igualmente mal encaminados. El reino de la inclinación es tan ajeno a nuestra naturaleza racional como cualquier mandamiento divino. Por eso la εὐδαιμονία de Aristóteles es tan inútil para la moralidad como la ley de Cristo.

Es inútil, en todo caso, porque no puede proporcionar una guía fija. La noción de felicidad es indefinidamente variable porque depende de las variaciones en el modo de ser psicológico. Pero la ley moral debe ser completamente invariable. Cuando he descubierto un imperativo categórico, he descubierto una regla que no tiene excepciones. En un corto ensayo titulado "Sobre el supuesto derecho a mentir por motivos benévolos", Kant responde a Benjamin Constant, que lo había criticado sobre este punto. Supóngase que un probable asesino me interroga sobre el paradero de una futura víctima, y que yo miento con el fin de salvarla. El asesino procede luego a seguir mis indicaciones, pero —sin que yo lo sepa— la víctima se encamina precisamente al lugar hacia el que he enviado al asesino. En consecuencia, el asesinato se produce a causa de mi mentira, y soy responsable precisamente porque he mentido. Pero si hubiera dicho la verdad, pasara lo que pasara, no podría ser responsabilizado; pues mi deber es obedecer al imperativo y no considerar las consecuencias. La semejanza entre Kant y Butler es notable, y no es una casualidad que tanto en Kant como en Butler la insistencia en las consecuencias irrelevantes se equilibre con una invocación a la teología. Kant sostiene que mi deber es un deber que no toma en cuenta las consecuencias, sea en este mundo o en el próximo. No tiene nada de la crudeza e insensibilidad de los utilitarios teológicos. Pero todavía sostiene, o más bien asevera, que sería intolerable que la felicidad no coronara finalmente el deber. Pero lo particular del caso es que si la felicidad es una noción tan indeterminada como Kant sugiere en otras partes —y en forma correcta, pues la noción kantiana de felicidad ha sido separada de cualquier noción de fines socialmente establecidos y de la satisfacción que ha de obtenerse al alcanzarlos—, apenas puede introducir aquí en forma consistente la felicidad como recompensa de la virtud. Aunque no sea buscada —y sea, por cierto, la recompensa de la virtud sólo en tal caso—, la felicidad es aquello sin lo cual toda la empresa de la moralidad casi no tendría sentido. Y esto implica una admisión tácita de que sin una noción semejante, no la moralidad misma, sino la interpretación kantiana de ella apenas tiene sentido.

Según Kant, la razón práctica presupone una creencia en Dios, en la libertad y en la inmortalidad. Se necesita de Dios como un poder capaz de realizar el *summum bonum*, es decir, de coronar la virtud con

la felicidad; se necesita de la inmortalidad porque la virtud y la felicidad manifiestamente no coinciden en esta vida, y la libertad es el supuesto previo del imperativo categórico. Pues sólo en los actos de obediencia al imperativo categórico nos liberamos de la servidumbre a nuestras propias inclinaciones. El *debes* del imperativo categórico sólo puede aplicarse a un agente capaz de obedecer. En este sentido, *debes* implica *puedes*. Y ser capaz de obedecer implica que uno se ha liberado de la determinación de sus propias acciones por las inclinaciones, simplemente porque el imperativo que guía la acción determinada por la inclinación es siempre un imperativo hipotético. Éste es el contenido de la libertad moral.

El poder de esta descripción kantiana es innegable, y se acrecienta y no disminuye cuando la doctrina del imperativo categórico se aparta del dudoso apoyo ofrecido por las formas kantianas de creencia en Dios y en la inmortalidad. ¿De dónde deriva este poder? En el curso de la exposición de Hume describí el surgimiento del *debes* moral en el sentido moderno. Aunque podemos examinar los primeros signos del reconocimiento filosófico de este *debes* en un autor como Hume, su utilitarismo no le permite asignarle un lugar central. Pero en Kant este *debes* no sólo ocupa una posición central, sino que absorbe todo lo demás. La palabra *deber* no sólo se separa por completo de su conexión básica con el cumplimiento de un papel determinado o la realización de las funciones de un cargo particular. Se vuelve singular más bien que plural, y se define en términos de la obediencia a los imperativos morales categóricos, es decir, en términos de mandatos que contienen el nuevo *debes*. Esta misma separación del imperativo categórico de acontecimientos y necesidades contingentes y de las circunstancias sociales lo convierte al menos en dos sentidos en una forma aceptable de precepto moral para la emergente sociedad individualista y liberal.

Hace que el individuo sea moralmente soberano, y le permite rechazar todas las autoridades exteriores. Y le da la libertad de perseguir lo que quiere sin insinuar que debe hacer otra cosa. Esto último quizá sea menos obvio que lo primero. Los ejemplos típicos dados por Kant de pretendidos imperativos categóricos nos dicen lo que *no* debemos hacer: no violar promesas, no mentir, no suicidarse, etc. Pero en lo que se refiere a las actividades a las que debemos dedicarnos y a los fines que debemos perseguir, el imperativo categórico parece quedarse en silencio. La moralidad limita las formas en que conducimos nuestras vidas y los medios con que lo hacemos, pero no les da una dirección. Así, la moralidad sanciona, al parecer, cualquier forma de vida que sea compatible con el mantenimiento de las promesas, la expresión de la verdad, etcétera.

Un aspecto relacionado estrechamente con lo anterior se acerca más

a temas de interés filosófico directo. La doctrina del imperativo categórico me ofrece una prueba para rechazar las máximas propuestas, pero no me dice de dónde he de obtener las máximas que plantean, en primer lugar, la exigencia de una prueba. Así, la doctrina kantiana es parasitaria con respecto a alguna moralidad preexistente, de la que nos permite entresacar elementos; o, más bien, de la que nos permitiría entresacarlos si la prueba que proporciona fuera una en que se pudiera confiar. Pero en realidad no es digna de confianza, incluso en sus propios términos. Pues la prueba kantiana de un verdadero precepto moral es la posibilidad de universalizarlo en forma consistente. Sin embargo, con suficiente ingenio, casi todo precepto puede ser universalizado consistentemente. Todo lo que necesito hacer es caracterizar la acción propuesta en una forma tal que la máxima me permita hacer lo que quiero mientras prohíbe a los demás hacer lo que anularía la máxima en caso de ser universalizada. Kant se pregunta si es posible consistentemente universalizar la máxima de que puedo violar mis promesas cuando me conviene. Supóngase, sin embargo, que hubiera investigado la posibilidad de universalizar consistentemente la máxima de que "Yo puedo violar mis promesas sólo cuando...". El espacio en blanco se llena con una descripción ideada en forma tal que se aplica a mis actuales circunstancias, a muy pocas más, y a ninguna en que la obediencia de alguien más a la máxima me produjera inconvenientes, y mucho menos me demostrara que la máxima no es capaz de una universalidad consistente. Se deduce que, en la práctica, la prueba del imperativo categórico sólo impone restricciones a los que no están suficientemente dotados de ingenio. Y ésta no era seguramente la intención de Kant.

La vacuidad lógica de la prueba del imperativo categórico tiene por sí misma una importancia social. Puesto que la noción kantiana de deber es tan formal que puede dársele casi cualquier contenido, queda a nuestra disposición para proporcionar una sanción y un móvil a los deberes específicos que pueda proponer cualquier tradición social y moral particular. Puesto que separa la noción de deber de los fines, propósitos, deseos y necesidades, sugiere que sólo puedo preguntar al seguir un curso de acción propuesto, si es posible querer consistentemente que sea universalizado, y no a qué fines o propósitos sirve. Hasta aquí, cualquiera que haya sido educado en la noción kantiana del deber habrá sido educado en un fácil conformismo con la autoridad.

Nada podría estar más lejos, por cierto, de las intenciones y del espíritu de Kant. Su deseo es exhibir al individuo moral como si fuera un punto de vista y un criterio superior y exterior a cualquier orden social real. Simpatiza con la Revolución Francesa. Odia el servilismo y valora la independencia del espíritu. Según él, el paternalismo es la

forma más grosera de despotismo.[62] Pero las consecuencias de su doctrina —por lo menos. en la historia alemana— hacen pensar que el intento de encontrar un punto de vista moral completamente independiente del orden social puede identificarse con la búsqueda de una ilusión, y con una búsqueda que nos convierte en meros servidores conformistas del orden social en mucho mayor grado que la moralidad de aquellos que reconocen la imposibilidad de un código que no exprese, por lo menos en alguna medida, los deseos y las necesidades de los hombres en circunstancias sociales particulares.

[62] Sobre el refrán: *Eso puede ser correcto en la teoría, pero no sirve en la práctica*, en *Kant*, traducción y compilación inglesa al cuidado de G. Rabel.

15

Hegel y Marx

Causaría una cierta satisfacción convertir a Hegel en la culminación de la historia de la ética: en parte, porque Hegel mismo consideró que la historia de la filosofía terminaba con él; y con más razón aún, porque todas las posiciones fundamentales habían sido asumidas ya para la época de Hegel. Después de Hegel reaparecen con nuevas formas y con nuevas variaciones, pero su reaparición es un testimonio de la imposibilidad de una innovación fundamental. El joven Hegel se planteó un problema que ya había aparecido en la pregunta: "¿Por qué los modernos germanos (o los europeos en general) no son como los antiguos griegos?" Su respuesta es que el individuo y el Estado se separaron a causa del surgimiento del cristianismo, de modo que el individuo observa criterios trascendentes y no los que están contenidos en la práctica de su propia comunidad política. (El cristianismo separa al hombre cuyo destino es eterno del ciudadano; su Dios es el gobernante del mundo, no la deidad del hogar o de la ciudad.) La ética griega presuponía la estructura compartida de la πόλις, y los consiguientes deseos y metas comunes. Las comunidades modernas (siglo XVIII) son colecciones de individuos. Hegel escribe generalmente como si la πόλις griega fuera más armoniosa de lo que era en realidad: a menudo ignora la existencia de los esclavos. Pero lo mismo ocurre con Platón y Aristóteles. Pero si bien la visión hegeliana de la armonía griega es exagerada, le proporciona las claves —y claves de tipo histórico— para la caracterización del individualismo. Hegel es el primer autor que comprende que no hay una única cuestión moral permanente. Toda su filosofía es un intento de mostrar que la historia de la filosofía se encuentra en el corazón de la filosofía. Y piensa así porque cree que la filosofía esclarece y articula los mismos conceptos que están implícitos en el pensamiento y la práctica ordinarios. Puesto que éstos tienen una historia, la filosofía debe ser también una disciplina histórica. Es verdad que Hegel, especial-

mente en sus últimos escritos, frecuentemente trata a los conceptos como si fueran entidades intemporales independientes de los cambios del mundo. Pero aun aquí hay generalmente una cláusula salvadora que pone en claro que ésta es sólo una manera de hablar.

Si, por consiguiente, la historia de la ética constituye para Hegel la clave para la comprensión de la ética, la filosofía hegeliana debe recorrer el terreno ya examinado en estos ensayos y algo más. Así lo hace, y en una diversidad de modos. Las explicaciones de la moralidad y su historia ofrecidas en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Filosofía del derecho* no son de ninguna manera idénticas. Además, por lo menos en la *Fenomenología*, Hegel recorre el mismo terreno más de una vez en diferentes formas. Intentaré, por lo tanto, delinear la visión general de Hegel sobre la historia de la moralidad; luego, observar lo que es esclarecedor en sus cambios de opinión, y, finalmente, criticar la propia solución de Hegel.

Hegel considera que las formas más elementales de la vida humana son esencialmente no reflexivas. El individuo se encuentra absorbido por una sociedad cerrada en que representa su papel habitual. En una sociedad semejante no pueden plantearse las preguntas: "¿Qué he de hacer?" "¿Cómo he de vivir?" La posibilidad de estas preguntas aparece a medida que tomo conciencia, a través de mis relaciones con los demás, de mi posición como una persona independiente de los papeles que desempeño. A medida que la sociedad se vuelve más compleja, a medida que aumentan las alternativas en lo que se refiere a las formas de vida, también se multiplican las opciones. Pero al elegir no puedo desestimar los criterios de la práctica social contemporánea. Los escritores de los siglos XVII y XVIII, lo mismo que los sofistas griegos antes que ellos, se expresan como si el individuo dotado de pasiones psicológicamente determinadas entra en la vida social con fines y metas ya dados. Para Hegel, esto constituye una gran ilusión. Las pasiones y los fines que tiene el individuo dependen del tipo de estructura social en que se encuentra. Los deseos son despertados y especificados por los objetos que se presentan ante ellos. Los objetos del deseo, y especialmente de los deseos de vivir de una manera o de otra, no pueden ser los mismos en todas las sociedades. Pero no ocurre necesariamente que los deseos generados por una forma determinada de vida social encuentran satisfacción dentro de esa forma. La realización de los fines de la práctica social contemporánea puede, en efecto, destruir la misma forma de vida que llevó a la existencia el deseo de esos fines. La crítica reflexiva de fines y medios puede tener consecuencias impensadas.

A la luz de estas consideraciones, Hegel describe a la sociedad evolucionada en términos de una sucesión de formas de vida, cada una de las cuales se transforma en la siguiente por una transición natural. No

se sugiere en la *Fenomenología* —y hay, por cierto, una negación de ello— que los períodos históricos reales deban seguir rigurosamente este modelo. Más bien se sugiere que en la medida en que siguen este modelo su historia exhibe la lógica de estas transiciones hegelianas. Hay dos secuencias particulares que cualquier interpretación de Hegel debe tomar en cuenta seriamente. La primera no tiene que ver específicamente con la moralidad sino con la naturaleza del marco dentro del que surgen las cuestiones morales. También es una excelente introducción a las propias actitudes fundamentales de Hegel.

La autoconciencia de los individuos se realiza en sus roles sociales, y la relación entre el señor y el siervo ocupa una posición central. Al comienzo de esta relación, el señor se considera sólo a *sí* mismo como una persona plenamente autoconsciente, y trata de reducir al siervo al nivel de cosa o mero instrumento. Pero a medida que se desarrolla la relación, también el señor padece una deformación y en una forma más radical que el esclavo. Pues la relación se define en términos de la relación de ambos con las cosas materiales. Éstas proporcionan trabajo al siervo y meros gozos pasajeros al señor. El siervo se encuentra, por cierto, deformado, pues sus metas están tan limitadas por las metas y mandatos del señor que no puede hacer más que afirmarse en la forma más simple posible; pero el señor, en cuanto se ve a sí mismo como señor, no puede encontrar en el siervo ninguna respuesta mediante la cual pudiera a su vez descubrirse a *sí* mismo como una persona plenamente desarrollada. Se ha negado a sí mismo el tipo de relación en que la autoconciencia se desarrolla por ser objeto de la consideración de los otros, es decir, al verse "reflejada" en los demás, mientras que el siervo puede ver en el señor algo que, por lo menos, quiere llegar a ser. Pero para ambos es verdad que el desarrollo de la autoconciencia se ve fatalmente limitado por la relación señor-siervo.

Hegel se ocupa luego de tres soluciones falsas al problema planteado por esa relación. Y al hacerlo, vuelve su pensamiento a la Roma imperial y a las actitudes engendradas en una sociedad realmente dominada por el motivo señor-siervo, no sólo en la institución misma de la esclavitud, sino en la relación del César con sus súbditos y en toda la organización de superiores e inferiores. La primera solución falsa es el estoicismo: la aceptación de la necesidad y la identificación de cada uno con la razón universal del cosmos, cualquiera que sea el propio rango o relación. El emperador y el esclavo se consideran por igual ciudadanos del mundo. Pero esto significa ocultar la verdadera relación y no transformarla. Es tratar de eliminar la realidad de la servidumbre invocando la idea de la libertad. Lo mismo sucede con el escepticismo, un sistema de pensamiento que duda de todas las creencias y distinciones recibidas e implantadas por quienes son los amos, pero que tiene que existir en un indivi-

duo que sigue viviendo en ese mismo mundo de creencias y distinciones recibidas. Así, el escéptico siempre tiene dos actitudes mentales, una reservada a sus reflexiones académicas en la que desafía la ideología dominante, y otra para el contacto diario con la realidad social en la que se adapta a ella. El dilema de no poder apartarse de un mundo social que deforma a un mismo tiempo la relación con los otros y la propia personalidad recibe finalmente una expresión social en la forma de vida que Hegel llama la conciencia infeliz.

Esta es la época del cristianismo católico. En ella, la miseria esencial de la naturaleza desprovista de libertad y por ello deformada de la vida humana, y la conciencia de la posibilidad, y por cierto de la necesidad de superar esta situación, se representan bajo la forma de un contraste entre el mundo caído de la humanidad y la perfección de lo divino. El ideal se ve como algo trascendente que existe afuera y aparte de la vida humana. En la doctrina de la expiación se representa en forma simbólica la reconciliación del hombre tal como es con el ideal. Pero la realidad simbolizada queda oculta para aquellos que se quedan dentro del simbolismo y lo confunden con la realidad. Los cruzados tratan de encontrar el ideal en la acción militante, pero en lugar del ideal encuentran una tumba. Las órdenes monásticas tratan de encontrar el ideal en el ascetismo, y al hacerlo se convierten en las víctimas de la misma preocupación por la carne y la finitud de la que tratan de escapar. La solución reside en ver que el cristianismo simboliza muy adecuadamente la condición humana, pero que el cristianismo entendido como verdad literal no es la cura, sino parte de la enfermedad. ¿Qué condición? ¿Qué cura? ¿Qué enfermedad?

Se podría empezar nuevamente a partir de la relación señor-siervo; pero es importante advertir que ella sólo proporciona a Hegel un caso especial de un rasgo más general de la vida y el pensamiento humanos. Este rasgo es lo que Hegel llama "lo negativo". Este concepto puede ser explicado de la siguiente manera. Si queremos comprender un concepto o explicar una creencia, debemos ubicarlos primero en el sistema del que forman parte. Este sistema se manifiesta a la vez en un modo característico de vida y en formas características de actividad teórica. La relación entre la forma de vida y la actividad teórica no será siempre la misma, pero hasta cierto punto la actividad teórica articulará los conceptos y las creencias implícitas en la forma de vida. (Hegel anticipa así la ulterior manera de tratar la religión en las sociedades más primitivas por parte de los antropólogos sociales, y también las consideraciones de Weber sobre el protestantismo y el capitalismo.) Cuanto más consciente se vuelve el agente de la forma de vida que lo envuelve como un todo —como una forma de vida—, tanto más adquirirá bienes que se encuentran fuera y más allá de esa forma de vida y cuya obtención exige

que ésta sea trascendida. La forma de vida se muestra ahora como limitadora del agente, que deberá luchar contra esas limitaciones y superarlas. Lo que era un horizonte se convierte en una barrera. Pero en cuanto tal desempeña un papel positivo porque define los obstáculos cuya superación constituye la realización contemporánea de la libertad. Pues la libertad está en el centro de la vida característicamente humana. Hegel no se está oponiendo aquí a Aristóteles o a Kant, quienes consideran al hombre como esencialmente racional. Pero cree que la racionalidad humana tiene una historia, y que su historia es la crítica en la vida y en el pensamiento de las limitaciones de cada una de sus propias formas históricas específicas. Aquí reside toda la originalidad de Hegel: en "lo negativo", en los factores restrictivos, en el papel del horizonte y del obstáculo. Así surge el precepto metodológico hegeliano con respecto a cualquier época: "Comprender su vida y su pensamiento en función de sus metas y objetivos, y comprender sus metas y objetivos mediante el descubrimiento de lo que los hombres consideraron como obstáculos en su camino." Así se habrá comprendido su concepto de libertad, aun cuando no hayan empleado al respecto la palabra *libertad*.

Hegel no entiende por libertad ni una propiedad poseída (Kant) por todos los hombres o a disposición (los estoicos) de ellos, sin importar lo que hicieran, ni un estado específico de la vida social (J. S. Mill). Lo que la libertad es en cada tiempo y lugar se define por las limitaciones específicas y las metas características de ese tiempo y lugar. Así, es correcto decir en sentido hegeliano que los niveladores, los colonos americanos, John Brown en Harpers Ferry y los actuales bantúes de Sudáfrica, claman todos por su libertad, aun cuando lo que reclaman es sustancialmente diferente en cada caso. Para expresarlo de otra manera: lo que decimos al hablar de los hombres desprovistos de libertad siempre es relativo a un cuadro normativo implícito de la vida humana por medio del cual establecemos lo que es la servidumbre. Y esto es verdad no sólo con respecto a las sociedades, sino también con respecto a los individuos. El concepto hegeliano de libertad tiene importancia por igual para el problema de la libertad política y para el problema filosófico tradicional del libre albedrío.

Ya hemos encontrado aspectos de este problema en Aristóteles y los estoicos, en Hobbes y Kant. Según Hobbes y Hume, ser libre es no estar constreñido por factores externos, es decir, por ataduras o amenazas: las acciones de los libres y no libres son susceptibles por igual de una explicación causal en términos de factores suficientes para producir sus acciones. Así, Hobbes y Hume insisten en que todas las acciones humanas están determinadas, pero que sin embargo algunas son libres. Las dudas con respecto a esta explicación surgen no tanto de alguna

creencia en el sentido de que ser libre es no estar sometido a una causalidad, cuanto del hecho de que en ciertos casos el descubrimiento de una explicación causal de las acciones nos lleva a dejar de culpar al agente y a considerarlo como no responsable de sus acciones. Por lo tanto, parece haber alguna conexión entre la libertad de las acciones y la ausencia de ciertas causas. Lo que se necesita aquí es una extensión del tipo de investigación de palabras como *voluntario* y *deliberado* que se encuentra en Aristóteles a otras expresiones implicadas. Satisfacer esta necesidad ha sido una parte de la contribución original de la filosofía analítica en el siglo xx. Lo que Hegel señala con provecho es que las normas de lo voluntario no son necesariamente las mismas en todas las sociedades: varían los factores cuyo control podemos exigir a un agente. Esto resulta claro en el caso de los individuos: la posibilidad de acusar a alguien de algo frecuentemente depende del grado en que conoce los factores comprometidos y del grado en que se puede esperar que los conozca. Así, la extensión de la razón es siempre una extensión del área en que se puede ejercer la responsabilidad, y la libertad no puede extenderse sin un aumento de la comprensión. Por eso Hegel enlaza la libertad con la razón.

Al leer a Hegel, frecuentemente es difícil saber con seguridad hasta dónde cree que nos ofrece verdades conceptuales a priori, hasta dónde nos ofrece generalizaciones empíricas en gran escala, y hasta dónde está indicando lo que son más bien características que conexiones universales entre conceptos. La dialéctica lógica de Hegel se ocupa específicamente de esto último, pero las oscuridades de su lenguaje pueden provocar dudas en el lector con respecto a muchas cuestiones. Así, Hegel quizás haya caído en la trampa de su propia oscuridad cuando llegó cada vez más a la conclusión de que la historia es un inevitable progreso de la libertad hacia formas más elevadas, y de que la culminación de este progreso se encuentra en el Estado prusiano y en la propia filosofía de Hegel. Pero esta posterior identificación desgraciadamente ha desacreditado dos aseveraciones claves de Hegel sobre la libertad.

La primera señala que el concepto de libertad es tal que una vez presentado nadie puede negar sus pretensiones. Esto queda testimoniado por la forma en que teóricos conservadores insisten en que no son enemigos de la libertad y en que sólo ofrecen una interpretación diferente. Es esclarecedor el hecho de que las diferencias entre teóricos conservadores y radicales generalmente terminan por fundarse en pretensiones distintas y opuestas sobre las metas y deseos de algún grupo social. (Ésta es la fuente del mito conservador sobre los agitadores, hombres que pretenden ser los voceros de lo que de otra manera sería —y lo es en el fondo de los corazones— un grupo extremadamente satisfecho.) Según Hegel, la razón por la que nadie puede negar los reclamos de la

libertad es que cada uno la busca para sí mismo, y la busca para sí mismo como un bien. O sea: los méritos que asigna a la libertad son tales que debe ser un bien para todos y no sólo para sí mismo.

Además, Hegel pone de relieve mejor que cualquier otro la conexión entre la libertad y otras virtudes. En la *Filosofía de la historia*, la relación señor-siervo se ejemplifica en diferentes tipos de reinos —oriental, griego y romano—, y en la exposición de la lucha entre patricios y plebeyos en la antigua Roma se nos muestra cómo degeneran las virtudes de ambos partidos de modo tal que el poder y la ambición dominan la escena. En forma más general, la actitud de Hegel con respecto a las cualidades que consideramos virtuosas es mucho más compleja que, por ejemplo, la de Aristóteles. Hegel comparte muchas de las evaluaciones de Aristóteles: admite que ciertas disposiciones son virtudes en cualquier sociedad. No es, por cierto, totalmente relativista. Pero, a diferencia de Aristóteles, se da cuenta con agudeza de que las circunstancias alteran a las virtudes: un precepto o cualidad que es admirable en una sociedad puede ser empleado para la opresión en otra. La valentía puede convertirse en una desesperación absurda. Compárense las últimas actitudes de los héroes de las sagas de Islandia —por ejemplo, de Gisli el Soursop— con las últimas actitudes de la juventud hitlerista en 1945. La generosidad puede convertirse en debilidad. La benevolencia puede ser un instrumento de la tiranía. A esto se puede presentar una serie de objeciones. Un aristotélico puede insistir en que esto no puede ser así por definición; lo que no es realizado en el tiempo y lugar justos, para o por la persona justa, no puede presentarse como benevolencia, generosidad o valentía. La doctrina del justo medio muestra que es así. Pero esto es demasiado fácil. El crítico puede emplear por cierto los criterios aristotélicos después del suceso; pero el agente que está actuando con el único criterio que tiene exhibe valentía o benevolencia, como él las conoce. En este caso la respuesta será que no conoce lo suficiente. Pero aunque esto quizá sea así, sería ridículo decir, por lo tanto, que lo que los jóvenes nazis exhibieron *no* era valentía o lealtad, sino una mera impostura. La lección es más bien que, para cierta gente en algunas circunstancias, las virtudes mismas pueden ser debilidades y no potencias. Un kantiano replicaría que somos recompensados por nuestros móviles e intenciones. A lo cual la respuesta hegeliana indica que los móviles e intenciones se transforman también en diferentes circunstancias. Hasta la "buena voluntad" kantiana puede corromperse. El kantiano puede buscar otra vez una defensa definicional. Si está corrupta, no se trata de la buena voluntad. Pero una vez más esto no servirá. Pues los móviles de un agente pueden ejemplificar la buena voluntad según todos los criterios disponibles, y ser, sin embargo, instrumentos de corrupción.

Esto se revela muy claramente en los bosquejos de Hegel sobre las diversas formas morales de la "falsa conciencia". Hegel entiende por falsa conciencia un esquema conceptual que a la vez ilumina y engaña; así, los esquemas conceptuales de una sociedad individualista son genuinamente iluminadores en cuanto revelan auténticos rasgos de esa sociedad y de sus formas típicas de actividad teórica, pero engañan en cuanto ocultan las limitaciones del individualismo, en parte al representar como rasgos universales y necesarios de la vida moral elementos que son sólo propios del individualismo.

La primera de estas doctrinas individualistas es el tipo de hedonismo en que el principio dominante es la búsqueda de la propia felicidad. El problema que plantea es que, en la medida en que cada persona persigue su propia satisfacción, se encuentra evaluada por los otros en función de su papel en la búsqueda por parte de éstos de su propia felicidad. Ayuda a crear una situación general en que la intersección de las diversas búsquedas de fines privados produce una serie de crisis dramáticas y en que cada persona se convierte en "el destino" de la otra. Las fuerzas impersonales de la discordia parecen dominar, lo que conduce a la desilusión y a la aceptación del hecho de que la vida es gobernada por necesidades impersonales. Esta aceptación se convierte luego en una especie de nobleza interior. El individuo es un tipo particular de héroe romántico que sigue *su* camino a través de un mundo que desdeña. En realidad, es una especie de hedonista magnánimo cuya doctrina, lo mismo que la de sus predecesores, conduce a choques anárquicos. Ahora no busca placeres, sino que sigue los dictados de un corazón noble. Pero al hacerlo descubre que los demás son seres impersonales y sin corazón. En el próximo estadio del autodesarrollo del individualismo el individuo se opone a la realidad social externa que se ha revelado como enemiga. En nombre de la Virtud se alza en armas contra el Mundo. El Mundo debe ser derrotado por la Virtud en forma tan completa que apenas exista como adversario. Y una vez que el Mundo ya no es el enemigo, la Virtud llegar a ser Virtud en el Mundo, es decir, la Virtud que cumple con el deber mundano que se encuentra a nuestro alcance. Ésta es la fase de la dialéctica individualista que Hegel denomina "el reino espiritual del animal y el engaño, o la cosa misma".

En esta fase, el agente cumple con su deber en su esfera inmediata sin preguntarse por el contexto dentro del que actúa o los efectos más lejanos de sus acciones. Acepta deliberadamente una visión limitada de sus acciones y sus responsabilidades. No tiene que ocuparse del porqué. (Vive en un zoológico espiritual donde los animales están todos en jaulas separadas.) Se jacta de no preocuparse más que por sus asuntos. Es la consecuencia de todos los buenos burócratas, de esos técnicos

especialistas como Eichmann que se jactaban de haber cumplido meramente con sus funciones al disponer que se proporcionaran tantos transportes entre el punto X y el punto Y. No era asunto de su incumbencia el que fuera un cargamento de ovejas o de judíos, y el que los puntos X e Y fueran la granja y el matadero, o el *ghetto* y la cámara de gas. La caracterización de Hegel se aplica también, por supuesto, a cualquier otra esfera en que la cosa misma sea considerada como un absoluto. El profesor J. N. Findlay [63] ha puesto de relieve cómo ilumina el culto al saber "puro" en que la preocupación por la sola verdad es empleada para ocultar el tipo de rivalidad interesada y competitiva que domina la vida académica.

Lo peor es que en su devoción por la cosa misma, la razón individual se presenta ahora como legisladora moral: la tarea que se tiene por delante es el deber. Primero nos presenta imperativos y luego —como ya hemos observado al examinar a Kant— nos ofrece la prueba de una universalidad consistente consigo misma. No es irrelevante señalar aquí que el mismo Eichmann sostuvo que había sido educado sobre la base moral del imperativo categórico.

El elemento común a todas estas doctrinas es que constituyen intentos del individuo con el fin de proveer su propia moralidad y de reclamar al mismo tiempo una genuina universalidad para ella. Como tales, todas son contraproducentes. Pues lo que justifica nuestras elecciones morales es, en parte, el hecho de que los criterios que gobiernan nuestras opciones no son elegidos. Por lo tanto: si me decido por mí mismo, si determino una serie de metas, en el mejor de los casos sólo puedo ofrecer una falsificación de la moralidad. ¿Dónde encuentro, entonces, los criterios? En la práctica social establecida de una comunidad bien organizada. Aquí se me proponen criterios que puedo convertir en propios en el sentido de que puedo encuadrar mis elecciones y acciones dentro de ellos, y de que su autoridad no se deriva de mi elección sino del modo en que no pueden dejar de ser considerados normativos en una comunidad semejante. Así, la posición final de Hegel es que la vida moral sólo puede tener lugar dentro de una comunidad determinada, y que en tal comunidad se revelará el carácter indispensable de ciertos valores. Con ello adopta una posición distinta del subjetivismo y el objetivismo del siglo XVIII y sus posteriores herederos. La elección entre valores se encuentra abierta desde el punto de vista del individuo aislado, pero no para el individuo integrado en su sociedad. Vistos desde el interior de una sociedad semejante, ciertos valores se imponen como imperativos al individuo; vistos desde afuera parecen ser el objeto de una elección arbitraria. Platón y Aristóteles consideraron el bien como objetivo e

[63] *Hegel: A Re-examination*, pág. 111.

imperativo porque se expresaron dentro de la sociedad de la πόλις. El individualista del siglo XVIII considera el bien como la expresión de sus sentimientos o el mandato de su razón individual, porque escribe, por así decirlo, desde fuera del marco social. La sociedad se le presenta como una suma de individuos. Pero ¿qué puede ocupar el lugar de la πόλις para el hombre moderno? Hegel se vuelve menos convincente en su respuesta a esta pregunta.

Las nociones hegelianas de razón y libertad son esencialmente críticas: se usan para señalar la insuficiencia de cualquier orden social y conceptual dado. Pero en la culminación de su sistema, Hegel se expresa como si representaran ideales que, de hecho, pueden alcanzarse, es decir, como si fueran especificaciones de una filosofía ideal, y finalmente verdadera y racional, y de un orden social ideal y finalmente satisfactorio. Lo Absoluto habrá entrado en escena con ellos. Se habrá alcanzado la reconciliación final de Dios y el hombre, tal como se encuentra simbolizada en la doctrina cristiana del fin de los tiempos. Y Hegel, al parecer, cree en ello después de la *Fenomenología*. En la *Lógica* se expresa como si sus pensamientos fueran los pensamientos de Dios. Su filosofía madura implica, por cierto, que él y el rey Federico Guillermo son partes de la encarnación contemporánea de lo Absoluto.

Los argumentos con que Hegel llega a su conclusión son excepcionalmente malos. Pero su conclusión no es tan absurda y despreciable como a veces se la representa. Quienes oyen decir que Hegel exaltó el Estado —y en ese sentido el Estado prusiano— piensan que Hegel fue, por lo tanto, un precursor del totalitarismo. Pero la forma de Estado que Hegel exalta es la monarquía constitucional moderada, y su elogio al Estado prusiano se apoya en la creencia (no del todo correcta) de que el Estado prusiano de su época era una monarquía semejante. Hegel puede ser llamado con justicia un conservador; pero en la medida en que elogia el Estado, lo hace porque, en su opinión, el Estado encarna realmente ciertos valores sociales y morales.

Supóngase, sin embargo, que uno prescindiera de lo Absoluto hegeliano y continuara siendo, por lo demás, un hegeliano. ¿A qué conclusión se llegaría con respecto a la moral? En primer lugar, quizás a la conclusión desarrollada por los jóvenes hegelianos o hegelianos de izquierda de que la comunidad libre y racional que será la versión moderna de la πόλις no existe aún y tiene que ser llevada a la existencia. Pero ¿cómo? La propia creencia madura de Hegel fue que toda la historia humana ejemplificaba el autodesarrollo de la Idea absoluta en un progreso a través de su autoenajenación hasta la reconciliación final consigo misma. Este espectáculo cósmico es un drama que da sentido a cada episodio histórico aislado. Lo Absoluto —que no debe identificarse con ninguna parte finita del proceso histórico— alcanza su propia

realización en el desarrollo del todo. El Hegel maduro considera a lo Absoluto y su progreso en la historia más y más en la forma en que los cristianos han considerado las nociones de Dios y su providencia, y observa cada vez menos sus advertencias anteriores contra el peligro de interpretar literalmente al cristianismo y de confundir el símbolo con el concepto. Así, trata a toda la historia como si manifestara algún tipo de necesidad lógica y exhibiera un desarrollo en que una etapa no puede sino dar lugar a la siguiente. Y como las conexiones entre las etapas son lógicas, ya que son ejemplificaciones del movimiento de *la* Idea, es natural interpretar a Hegel como si afirmara que el progreso racional del hombre en la historia es esencialmente un progreso en el pensamiento. Una época reemplaza a otra porque el pensamiento es más exhaustivo y racional. Se deduce que el progreso histórico depende del progreso del pensamiento. Esta conclusión fue conservada por los jóvenes hegelianos mucho después de haber abandonado la creencia en lo Absoluto. Consideraron, en efecto, que su tarea consistía en purificar al hegelianismo de sus elementos religiosos y metafísicos mediante un filosofar superior al del mismo Hegel. Así también, en la esfera política, lo que importaba era el éxito de su actividad teórica. Por lo tanto, se dedicaron a la crítica de la religión y de las instituciones políticas. Entre sus obras, la racionalista *Vida de Jesús*, de D. F. Strauss, alcanzó una importancia duradera en la historia de la crítica del Nuevo Testamento. Pero el recuerdo más perdurable que tenemos de ellos es el reclutamiento del joven Carlos Marx.

El punto de partida de Marx es el del primer Hegel. Su propio deseo de criticar a los herederos de Hegel, fueran de la izquierda o de la derecha, lo llevó más adelante a poner de relieve los contrastes entre él mismo y Hegel; y los posteriores marxistas han tenido otras razones para suprimir los aspectos hegelianos de Marx. Pero esto ha conducido a una falsificación de Marx, cuyo concepto central es el de libertad, y de libertad en el sentido hegeliano. Hegel había escrito sobre la idea de libertad que "esta misma idea es la realidad de los hombres; no algo que tienen como hombres, sino algo que son". Marx señaló que "la libertad es en tal grado la esencia del hombre que aun sus enemigos se dan cuenta de ello... Ningún hombre combate la libertad; a lo sumo, combate la libertad de los demás".[54]

Lo mismo que Hegel, Marx concibe la libertad en términos de la superación de las limitaciones y constricciones de un orden social mediante la creación de otro orden social menos limitado. A diferencia de Hegel, no considera que esas limitaciones y constricciones sean las de un esquema conceptual dado. Lo que constituye un orden social,

[54] "Examen de los debates sobre la prensa", en *Marx-Engels Gesamtausgabe*, I, I, i.

lo que constituye a la vez sus posibilidades y limitaciones, es la forma dominante de trabajo por la que se produce su sostén material. Las formas de trabajo varían con las formas de tecnología; y la división del trabajo y la consiguiente división entre amos y trabajadores establecen una separación en la sociedad humana y el surgimiento de las clases y los conflictos entre ellas. Los esquemas conceptuales con que los hombres captan su propia sociedad tienen un doble papel: en parte revelan la naturaleza de esa actividad y en parte ocultan su verdadero carácter. Así, la crítica de los conceptos y la lucha por la transformación de la sociedad necesariamente van de la mano, aunque la relación entre estas dos tareas variará según los diferentes períodos.

Este reemplazo del autodesarrollo hegeliano de la Idea absoluta por la historia económica y social de las clases conduce a una transformación de la visión hegeliana sobre el individualismo. Según Hegel, los diversos esquemas conceptuales individualistas son a la vez realizaciones y obstáculos para ulteriores realizaciones, es decir, estadios en el desarrollo de la conciencia humana sobre la moralidad que revelan a su vez sus limitaciones particulares. Así, son considerados también por Marx. Pero sólo pueden comprenderse si se los interpreta en el contexto de la sociedad burguesa.

La esencia de la sociedad burguesa es la innovación técnica en interés de la acumulación de capital. Se destruyen los vínculos de la sociedad feudal, se desencadena un espíritu de empresa y el poder del hombre sobre la naturaleza se extiende indefinidamente. Por eso el concepto de la libertad del individuo, liberado para entrar en una economía de mercado libre, es fundamental en la vida social burguesa. Pero las libertades de que goza el individuo en la sociedad que Hegel llamó civil y Marx burguesa, son en parte ilusorias; pues las formas económicas y sociales de esa misma sociedad aprisionan al individuo libre en un conjunto de relaciones que anulan su libertad civil y legal e impiden su desarrollo. En todas las sociedades, la naturaleza del trabajo humano y la organización social han dado por resultado una incapacidad del hombre para comprenderse a sí mismo y sus posibilidades, excepto en formas distorsionadas. Los hombres se ven dominados por poderes y fuerzas impersonales, que de hecho son sus formas de vida social, es decir, los frutos de sus propias acciones a los que se ha dotado de una falsa objetividad y de una existencia independiente. Igualmente, se ven a sí mismos como agentes libres en áreas de su vida en que las formas económicas y sociales dictan de hecho los papeles que desempeñan. Estas ilusiones paralelas e inevitables constituyen la enajenación del hombre, o sea, la pérdida de la aprehensión de su propia naturaleza. En la sociedad burguesa, la enajenación se manifiesta en las instituciones de la propiedad privada, que a su vez agrava las enajenaciones. Los filósofos

morales individualistas participan a la vez de las características liberadoras y constrictivas de la sociedad burguesa. Manifiestan tanto el auténtico avance en la liberación humana que ella representa como su forma específica de enajenación humana.

Para Marx en sus primeros escritos sistemáticos, la oposición fundamental en la sociedad burguesa se presenta entre lo que la filosofía burguesa y la economía política revelan acerca de las posibilidades humanas y lo que el estudio empírico de la sociedad burguesa revela acerca de la actividad humana contemporánea. La libertad es destruida por la economía burguesa, y las necesidades humanas que la industria burguesa no llega a satisfacer son elementos de juicio contrarios a esa economía y a esa industria; pero esto no es una mera invocación al ideal en contra de la realidad. Pues las metas de la libertad y la necesidad humanas son las metas implícitas en la lucha de la clase obrera en la sociedad burguesa. Pero las metas tienen que ser determinadas en términos del establecimiento de una nueva forma de sociedad en que la división de clases —y con ella, la sociedad burguesa— sea abolida. O sea: en la sociedad burguesa hay al menos dos grupos sociales constituidos por la clase dominante y la clase dominada. Cada una tiene sus propias metas y formas de vida fundamentales. Se infiere que los preceptos morales pueden tener un papel dentro de la vida social de cada clase, pero no hay normas independientes y trascendentes que se encuentren por encima de los problemas que dividen a las clases. Muchos preceptos semejantes aparecerán, por cierto, en las moralidades de cada clase, simplemente en virtud de que cada clase es un grupo humano, pero no servirán para determinar las relaciones entre las clases.

Una vez delineados estos antecedentes, creo que se comprenden como totalmente compatibles consigo mismas las actitudes de Marx en diversas ocasiones con respecto a la formulación de juicios morales. Marx creyó, por una parte, que en los asuntos relacionados con el conflicto entre las clases sociales, la invocación a los juicios morales no sólo carecía de sentido sino que era positivamente engañosa. Así, trató de eliminar los llamados a la justicia para la clase obrera de los documentos de la primera Internacional. Pues ¿a quiénes se dirigían estos llamados? Presumiblemente a los responsables de la explotación; pero ellos actuaban de acuerdo con las normas de su clase, y, aunque puedan encontrarse filantrópicos moralistas individuales entre la burguesía, la filantropía no puede alterar la estructura de clases. Sin embargo, se puede usar un lenguaje moralmente valorativo, por lo menos en dos sentidos. Puede usárselo simplemente en el curso de una descripción de acciones e instituciones: ningún lenguaje adecuadamente descriptivo de la esclavitud podría dejar de condenar a cualquiera que tenga ciertas actitudes y metas. O puede usárselo explícitamente para condenar, invocando no

un tribunal independiente y ajeno a las clases, sino los términos en que los opositores mismos han elegido ser juzgados. Así, Marx, rechaza en el *Manifiesto* los cargos dirigidos contra el comunismo por los críticos burgueses, sosteniendo que han sido condenados por sus propias premisas y no por las del marxismo.

Podemos expresar de otra forma la actitud de Marx hacia la moralidad. El uso del vocabulario moral siempre presupone una forma compartida de orden social. El llamado a los principios morales en contra de un estado de cosas existente es siempre un llamado dentro de los límites de esa forma social, y para formular un llamado en contra de esa forma social debemos encontrar un vocabulario que no presupone su existencia. Un vocabulario semejante se encuentra bajo la forma de la expresión de deseos y necesidades que no pueden satisfacerse en la sociedad existente y que exigen un nuevo orden social.

Así, Marx dirige un llamado a los deseos y necesidades de la clase obrera en contra del orden social de la sociedad burguesa. Pero nunca plantea dos preguntas que son decisivas para su propia doctrina. La primera se refiere al papel de la moralidad dentro del movimiento de la clase obrera. Puesto que considera que la creación de la clase obrera ha sido determinada económicamente por el desarrollo del capitalismo, y que las necesidades del capitalismo obligarán a la clase obrera a oponerse conscientemente a este sistema, nunca examina el problema de los principios de acción que darán forma al movimiento de la clase obrera. Esta omisión forma parte de una laguna más general en su argumentación. Marx es bastante preciso con respecto a la naturaleza de la decadencia del capitalismo; y aunque sus afirmaciones sobre los detalles de la economía socialista sean dispersas, podemos considerar que se ajustan a su propio punto de vista. Pero no es explícito con respecto a la naturaleza de la transición del capitalismo al comunismo. Por eso nos quedamos en la incertidumbre sobre la forma en que Marx cree posible que una sociedad presa de los errores del individualismo moral puede llegar a darse cuenta de ellos y trascenderlos.

La segunda gran omisión de Marx se refiere a la moralidad en la sociedad socialista y comunista. Por lo menos en un pasaje se expresa como si el comunismo fuera una encarnación del reino kantiano de los fines. Pero en el mejor de los casos no pasa de las alusiones en lo que se refiere a este tema. La consecuencia de estas dos omisiones relacionadas es que Marx dejó un lugar para que los posteriores marxistas efectuaran interpolaciones en este punto. Lo que no pudo haber previsto es el carácter de las interpolaciones. Bernstein, el marxista revisionista, que no creía en el advenimiento del socialismo en un futuro cercano, trató de buscar un fundamento kantiano para las actividades del movimiento obrero. Kautsky advirtió que la invocación al impera-

tivo categórico se convertía, en manos de Bernstein, precisamente en el tipo de invocación a una moralidad superior a las clases y a la sociedad que Marx condenaba. Sin embargo, lo que él ofrecía en lugar de ésta no era más que un crudo utilitarismo. Esto expuso al marxismo posterior a una debilidad que sólo puede ponerse de manifiesto tras haber examinado el utilitarismo.

16

De Kierkegaard a Nietzsche

El individuo kantiano encuentra la prueba de sus máximas en la prueba objetiva del imperativo categórico, y el individuo hegeliano encuentra sus criterios en las normas de una sociedad libre y racional. La doctrina fundamental de Sören Kierkegaard indica que no sólo no hay pruebas objetivas genuinas en la moralidad, sino que las doctrinas que afirman su existencia funcionan como medios para ocultar el hecho de que nuestras normas morales son, y sólo pueden ser elegidas. El individuo se da a sí mismo sus preceptos morales en un sentido mucho más fuerte que el individuo kantiano, pues la única justificación y autoridad que tienen proviene del hecho de que él ha elegido expresarlos.

Kierkegaard nació en Copenhague en 1813. La forma radical de cristianismo protestante que abrazó y su rechazo de las doctrinas de Hegel surgen de la misma fuente: el papel fundamental que asigna al acto de elección. Pero los criterios pertinentes carecen de justificación objetiva no sólo en la moral sino en todas las esferas que conciernen a la existencia humana. Una justificación semejante puede tener lugar en la matemática y en las ciencias naturales; pero, por lo demás, la argumentación racional no puede hacer otra cosa que presentarnos alternativas entre las cuales debemos efectuar nuestras propias elecciones. Algunos de los propios escritos de Kierkegaard asumen la forma de una presentación semejante y emplean diversos artificios literarios, como el uso de seudónimos, para ocultar el hecho de que es un mismo hombre el que está exponiendo las pretensiones rivales de posiciones contrastantes y antagónicas. Pero esto no es un mero irracionalismo y una exaltación arbitraria de una elección arbitraria, pues Kierkegaard cree que las mismas consideraciones racionales nos indican que en última instancia la elección del individuo debe ser soberana.

Supóngase que uno cree que la propia posición moral puede ser racionalmente justificada, es decir, que es una conclusión que puede

inferirse en forma válida de ciertas premisas. Estas premisas deben ser justificadas a su vez, y si la justificación consiste en derivarlas de conclusiones basadas en premisas más fundamentales, surgirá el mismo problema. Pero la cadena de razonamientos debe tener un fin, y debemos llegar a un punto en el que simplemente elegimos atenernos a ciertas premisas. En este punto la decisión ha reemplazado al razonamiento; y en todos los razonamientos sobre la existencia humana habrá un punto semejante. Kierkegaard aplica esta argumentación a las cuestiones morales en una de sus primeras obras: *O lo uno o lo otro.*

Kierkegaard contrapone aquí dos formas de vida a las que denomina "ética" y "estética". La vida estética es la del hombre cuya única meta es la propia satisfacción. El dolor y el hastío son aquellas realidades que debe evitar. El amor romántico, que existe sólo para satisfacer la pasión del momento y vuela siempre hacia nuevas satisfacciones, es su relación sexual característica. El matrimonio, con sus deberes ineludibles y de toda la vida, caracteriza a lo ético, que es la esfera de las obligaciones y reglas que no admiten excepciones. Los argumentos favorables al modo ético de vida se ponen en boca del juez Wilhelm y los favorables al modo estético se toman ostensiblemente de las memorias de "A", una figura más joven y anónima. Los dos argumentos no pueden cotejarse, pues el juez Wilhelm emplea criterios éticos para juzgar entre lo ético y lo estético, mientras que "A" emplea criterios estéticos. La argumentación de cada uno depende de una elección previa, y la elección previa determina lo que será la conclusión de cada razonamiento. Y el lector debe elegir también. Pero el lector atento bien puede comenzar aquí a tener por lo menos dos tipos de dudas.

La primera surge de la naturaleza de la presentación de Kierkegaard. Pues si bien Kierkegaard pretende ser neutral entre las dos posiciones, no se puede dudar acerca de cuál favorece. Describe lo estético como un estado de permanente y siempre renovada insatisfacción, de un viajar con esperanza para *no* llegar. Lo ético aparece, por lo contrario, como el reino de la tranquila satisfacción en la obligación cumplida, es decir, de la tarea limitada y bien realizada. La misma negación de partidismo que hace Kierkegaard tiene un efecto partidista en favor de lo ético. Pero ¿no será esto más que un defecto en la presentación literaria? ¿No pudo haber ofrecido Kierkegaard una exposición auténticamente neutral de los dos puntos de vista?

Sólo si suponemos que es posible dirigirse a un individuo desprovisto de deseos, metas y necesidades con anterioridad a la presentación de las dos causas. Como tal, el individuo sería un hombre carente casi por completo de características. Las adquiere sólo a través de sus elecciones. Pero ¿quién es este "yo" que elige? Y para un ser semejante

¿qué puede depender en todo caso de la elección en un sentido más bien que en otro? Kierkegaard no ofrece una respuesta a estas preguntas, en parte porque trata a "el individuo" como una categoría última y en parte porque comprende la existencia real del individuo como lo que es el individuo "delante de Dios". Para Kierkegaard, lo ético es sólo un prólogo a lo religioso, y lo religioso se opone necesariamente a la razón humana. Uno de los errores fundamentales de Hegel, según Kierkegaard, fue el intento de presentar la religión en términos racionales. Desde un punto de vista auténticamente cristiano, el cristianismo debe ser visto como si proporcionara la verdad a una razón que no la posee y que con anterioridad a la revelación cristiana es ajena a la verdad. Por eso el cristianismo aparece necesariamente como paradójico e irracional desde el punto de vista de una razón humana que se basta a sí misma. La fe cristiana no depende de razonamientos sino de una elección, tanto por las razones más generales citadas por Kierkegaard, y que ya he mencionado, como por estas razones especiales. Las objeciones escépticas al cristianismo no se fundan en realidad en la duda intelectual, sino que surgen de "la insubordinación, la renuencia a obedecer, la rebelión contra toda autoridad". Por eso la decisión importante es realizar o no lo que Dios ordena en la revelación de sí mismo.

Kierkegaard apela al ejemplo de Abraham e Isaac. Dios ordena a Abraham el sacrificio de su hijo. Este mandato es contrario no sólo a la inclinación sino también al deber. Desde el punto de vista ético, lo que Dios ordena es simplemente un asesinato. Así, se produce una ruptura entre la más elevada conciencia meramente humana y la intrusión divina de lo aparentemente escandaloso y absurdo. Es importante hacer notar que no hay ninguna insinuación en Kierkegaard del punto de vista asumido por algunos críticos del Antiguo Testamento en el sentido de que la función de esta narración era predicar la abolición del sacrificio humano y educar a los hebreos en la creencia de que un sacrificio semejante era, en efecto, un asesinato y *no* lo que Dios quería. La noción de una revelación progresiva y siempre adecuada a aquellos a quienes se dirige —aunque siempre algo superior al nivel moral de éstos— es ajena a Kierkegaard.

Kierkegaard se ubica, entonces, en un extremo del desarrollo del cristianismo y del desarrollo del individualismo. En lo que se refiere al primero, expone uno de los cuernos del dilema que se había venido planteando al cristianismo desde el renacimiento de Aristóteles en la Edad Media. O el cristianismo acepta los términos de la razón secular y desarrolla sus argumentos de acuerdo con ellos, o insiste en ser juzgado solamente según sus propios criterios. La primera alternativa conduce, como Kierkegaard lo advirtió en los escritos de Hegel, a la reducción del

cristianismo a algo ajeno a sí mismo; la segunda hace que el cristianismo sea cada vez más cerrado en sí mismo e ininteligible. Los teólogos que se dan cuenta de ello se han asombrado ante el candor de Kierkegaard. Pero el tipo de cristianismo de Kierkegaard es en cierto sentido la contrapartida natural de su individualismo. Pues sólo cuando escribe desde *dentro* de una posición cristiana, Kierkegaard puede encontrar razones para contestar la pregunta: "¿Cómo he de vivir?" en una forma más bien que en otra. Se podría sospechar que la necesidad de contar con una respuesta a esta pregunta es una de las fuentes inconfesadas de su cristianismo. Según Kierkegaard, las elecciones efectuadas por el individuo que se enfrenta a las alternativas de lo ético y lo estético, o de lo ético y lo religioso, carecen de criterios. Pero si esto es realmente así, ¿cómo podría ser acertada la elección en un sentido y no en otro? Sin embargo, todo el sentido de esas elecciones, y de la angustia implicada en ellas, es la posibilidad de elegir equivocadamente. El marco conceptual de Kierkegaard imposibilita esta afirmación, aunque a veces el mismo Kierkegaard es lo suficientemente inconsistente como para usar este tipo de lenguaje. Se mueve incómodamente entre la expresión desde el interior de un orden en que la voluntad de Dios proporciona criterios para la acción, y la expresión de un individuo solitario ajeno a todos los criterios.

Entre los temas kierkegaardianos, por lo menos uno, el de la irracionalidad del cristianismo, reaparece en las extrañas e irónicas páginas de la *Historia de la filosofía y la religión en Alemania* de Heinrich Heine. Pero aquí, la ininteligibilidad e inaceptabilidad del cristianismo se toman en serio: "¿Puedes oír el tañido de la campana? Arrodíllate porque están trayendo los sacramentos a un Dios moribundo." Heine escribe en 1832 y enlaza el pasado intelectual de Alemania con la profecía de una futura catástrofe. La argumentación tiene dos caras. Por un lado, se ha producido una continua secularización de la vida alemana. El catolicismo supera al paganismo nórdico, pero a costa de asimilar gran parte de éste. Lutero crea una nueva conciencia alemana, en parte a través de la Biblia alemana; pero convierte a Alemania en presa de la espiritualidad protestante. Spinoza, Wolff, Kant y Hegel secularizan finalmente a la religión y reemplazan lo sobrenatural con lo natural. Pero todo esto aconteció solamente en el reino de las ideas. Heine dice burlonamente: "Me parece que un pueblo metódico como el nuestro debe empezar por la reforma, y ocuparse luego de los sistemas filosóficos, y sólo después de la consumación de éstos puede pasar a la revolución política. Considero que esta secuencia es muy racional. Las cabezas que han servido primero para las especulaciones de la filosofía pueden ser cortadas después por la revolución para cualquier finalidad que desee; pero la filosofía no hubiera podido utilizar las cabezas cortadas por una revolución que la

precediera." [65] En realidad, estos cambios intelectuales sólo han tocado la superficie de la vida. El cristianismo es el único obstáculo que se opone al viejo paganismo de los alemanes; y la filosofía crítica, en especial la filosofía kantiana, lo ha destruido. "El cristianismo —y éste es su mérito más legítimo— dominó hasta cierto punto el brutal fervor guerrero de los alemanes, pero no pudo extinguirlo por completo; y cuando la cruz, ese talismán subsistente, caiga en pedazos, entonces surgirá nuevamente la ferocidad de los viejos combatientes... Se representará en Alemania un drama con respecto al cual la Revolución Francesa parecerá un idilio inocente." [66]

La profecía se hizo verdad cien años más tarde. ¿Qué importancia tiene en la historia de la filosofía? Como veremos en el próximo capítulo, los filósofos morales ingleses del siglo XIX se encontraban esencialmente a gusto en su sociedad. Esto no quiere decir que fueran conformistas pasivos. Tanto utilitaristas como idealistas se ubicaron a sí mismos al menos entre los reformadores moderados. Pero los criterios de reforma que propusieron eran tales que les permitían tener la esperanza de lograr un eco entre sus compatriotas. Esto no sucedió con los filósofos alemanes. Como ocurrió con Hegel en su ancianidad, o con sus seguidores de derecha, los filósofos alemanes proporcionaron una justificación del *statu quo*; o bien se encontraron fuera de las instituciones académicas, y eran evitados por su condición de críticos. Así, los filósofos morales alemanes del siglo XIX no pueden considerar que su tarea consiste en el mero análisis de lo que ya está presente en el ordenamiento de la conciencia moral; porque consideran lo moral como algo que están obligados a condenar. Igualmente, por el otro lado, la moralidad ordinaria encuentra sus fuentes en el racionalismo romántico o en los ideales de la burocracia prusiana, y exige una hostilidad al intelecto puramente crítico. Por eso los grandes filósofos morales del siglo XIX son todos alemanes antialemanes que elaboran sistemas contrarios al *statu quo* moral. Heine es el precursor, pero los grandes nombres son los de Schopenhauer y Nietzsche.

Schopenhauer ofrece un agudo contraste con Hegel y Kierkegaard. Frente a la idea hegeliana de que cada parte del universo tiene sentido en la medida en que se encuentra en relación con el todo racional sistemático, y el énfasis kierkegaardiano en el valor del individuo, Schopenhauer considera que el universo carece de sentido y que el individuo no tiene valor. Admiraba a Platón y a Kant porque no trataron de encontrar un orden racional en lo meramente fenoménico, mientras que odiaba y despreciaba a Hegel a quien consideraba un contempori-

[65] *Historia de la religión y la filosofía en Alemania*, traducida al inglés por J. Snodgrass, pág. 158.
[66] *Ibid.*, págs. 159-160.

zador. Pensaba que los filósofos académicos profesionales estaban dedicados en general a proporcionar un consuelo metafísico a cambio de una retribución monetaria. "Los griegos los llamaron sofistas, y los modernos los llaman profesores de filosofía." Pero este desprecio por Hegel tiene que considerarse a la luz del hecho de que intentó rivalizar con Hegel como conferenciante en Berlín colocando sus propias conferencias a la misma hora que las de Hegel con el resultado de que éstas siguieron teniendo concurrencia y las de él no.

¿Cuál es el mensaje de Schopenhauer? El mundo es la expresión de un esfuerzo ciego o Voluntad. Conocemos nuestra propia naturaleza interior como Voluntad en la experiencia directa. El pensamiento no es más que una de las formas o disfraces exteriores asumidos por la Voluntad. La vida es ciega, cruel, sin sentido; pero ocultamos este hecho en la actividad teórica, y en nuestras acciones nos asimos a la vida a través de los extremos del dolor y el sufrimiento. El mundo natural ofrece un testimonio de la continua reproducción de las especies, y de la continua destrucción del individuo. Las formas siguen siendo las mismas, pero los individuos que las ejemplifican perecen continuamente. (Esto nos da un indicio de la relación de Schopenhauer con Platón y Kant.) Así, la experiencia atestigua la forma en que el mundo está penetrado de dolor y destrucción; mientras que la religión y la filosofía tratan de elaborar justificaciones del universo con el fin de mostrar que el dolor y la destrucción ya no tienen la última palabra. Pero al hacerlo, ellas mismas testimonian la fuerza de la Voluntad cósmica, que tiene como meta la continuación de la existencia en cualesquiera condiciones. Schopenhauer da una explicación de la religión en términos de la expresión humana de este deseo por la continuación de la existencia. Si tuviéramos una certeza total de nuestra supervivencia después de la muerte, o de nuestra extinción con la muerte, la religión no tendría una función que cumplir. Además, no es sólo en nuestro anhelo de seguir existiendo donde nos exhibimos como manifestaciones de la Voluntad. También lo hacemos en la forma en que nos dedicamos a la perduración de la especie: la pasión sexual supera todos nuestros impulsos destinados a evitar el sufrimiento y la responsabilidad. Y sin embargo, los placeres del amor apasionado son momentáneos y evanescentes, si se los compara con los problemas que acarrean. Podemos racionalizar nuestra búsqueda de diversos fines y pretender que encontramos el bien al lograrlos; pero la verdad es que somos lo que somos en virtud de los esfuerzos ciegos de la Voluntad, y nuestro pensamiento no puede alterar nada con respecto a nosotros.

Schopenhauer acepta esto con tanta seriedad que trata toda nuestra personalidad como dada desde el comienzo. Somos esencialmente Voluntad, y una Voluntad inalterable. Ninguna experiencia,

reflexión o aprendizaje puede alterar lo que somos. Nuestro carácter es fijo y nuestros móviles están determinados. Se deduce que la moralidad y la filosofía moral tradicionales están fundadas en un error: el error de suponer que los preceptos morales pueden alterar la conducta, ya la propia o la de los demás. ¿Qué puede hacer, entonces, la filosofía moral? Puede explicar las valoraciones morales que efectuamos de hecho por un análisis de la naturaleza humana.

Si llevamos a cabo un análisis semejante descubrimos tres móviles básicos en la naturaleza humana. El primero es nuestro viejo amigo, el interés egoísta. Schopenhauer tiene poco de original que decir al respecto. El segundo, sin embargo, es el resultado de una aguda observación. Se trata de la malicia. No causamos daño a los demás solamente con el fin de beneficiarnos. Y cuando los demás sufren desgracias, nuestro placer ante sus desgracias no se enlaza con consideraciones relativas a nuestro propio interés. Es puro placer: "Pues el hombre es el único animal que causa daño a los demás sin otro propósito que el de causarlo. Otros animales nunca lo hacen excepto para satisfacer su hambre o en el furor del combate." El espantoso testimonio de la vida humana, del sufrimiento y la imposición del dolor, sólo se mitiga cuando aparece el tercer móvil: la simpatía o compasión. Sentir compasión es colocarse imaginativamente en el lugar del que sufre y alterar en forma adecuada las propias acciones, ya desistiendo de lo que hubiera causado dolor o dedicándose a su alivio. Pero el hecho de manifestar compasión tiene aun otro significado.

En un momento de compasión extinguimos la propia voluntad. Cesamos de esforzarnos por nuestra propia existencia, nos aliviamos de la carga de la individualidad, y dejamos de ser juguetes de la Voluntad. La contemplación de las obras de arte nos ofrece el mismo alivio. Y en la vida de Cristo o de Buda encontramos una sistemática disciplina del yo y un ejercicio de la compasión en que la mismidad y el esfuerzo se acercan a la meta de la extinción final. Así, el mensaje de Schopenhauer termina por ser una incitación a regresar a las fuentes de la enseñanza budista.

Una primera reacción ante Schopenhauer quizá sea siempre la observación del contraste entre el brillo de sus observaciones sobre la naturaleza humana (que van mucho más allá de lo que ha sido insinuado) y la arbitraria construcción sistemática en que han sido encerradas. Schopenhauer sobresale entre los filósofos por su insistencia en el carácter dominante del dolor y el sufrimiento en la vida humana hasta el presente. Pero su pesimismo general es tan oscuro como sorprendente. Como cree que estos males surgen de la existencia en cuanto tal, no es capaz de dar una explicación precisa de ellos en su contexto histórico: el mal infecta por igual a todas las épocas y estados de cosas, a todas

las sociedades y a todos los proyectos. Pero proporciona un correctivo importante al fácil optimista liberal de gran parte de la vida del siglo XIX, y los que reaccionaron contra este optimismo encontraron en Schopenhauer gérmenes que influirían sobre ellos. Así ocurrió, sin duda, con Nietzsche.

Nietzsche se encuentra en el punto en que todas las influencias contradictorias del siglo XIX están llamadas a manifestarse. Tenía demasiada conciencia de ello y buscó el aislamiento. Parte de lo que admiraba en Schopenhauer era su habilidad para desechar ambiciones académicas y conformistas. La soledad de su carácter corre paralela con su resistencia al espíritu de la época. Sintió una intensa aversión por la cruda política imperialista del Imperio alemán de 1871. Odiaba al pangermanismo en todas sus formas, y especialmente en sus aspectos raciales y antisemitas. Pero sentía igualmente aversión por el socialismo moderno, al que consideraba como una nueva encarnación de los valores cristianos que más despreciaba. Según Nietzsche, el cristianismo se encuentra en el corazón de los males modernos. ¿Por qué? Porque el cristianismo ha conducido a una desvalorización sistemática de *este* mundo en favor de un mundo próximo, y así a una falsa espiritualidad. Ante todo, porque el cristianismo ha encarnado valores que resultan destructivos para todos los valores morales, incluso los propios. Nietzsche considera que está escribiendo en una época de vacío moral. Tiene tres tareas: mostrar las causas históricas y psicológicas de este vacío; desenmascarar falsos candidatos para desempeñar el papel de la nueva moralidad, y, finalmente, trascender las limitaciones de todos los sistemas de moralidad existentes hasta el momento e introducir proféticamente —a través de una "transmutación de los valores"— una nueva forma de vida.

Los males presentes tienen su raíz histórica en la victoria del cristianismo sobre los griegos. En su *Genealogía de la moral*, Nietzsche comienza por atacar a los "psicólogos ingleses" que han sostenido que la palabra *bueno* se aplicó en primer lugar a las acciones altruistas porque éstas eran socialmente útiles. (Nietzsche parece referirse a toda la tradición utilitaria y a Herbert Spencer, y escribe: "Me dicen que esos hombres no son más que ranas viejas y obtusas.") En realidad —replica—, la oposición entre el egoísmo y el altruismo no es primitiva, porque en los primeros usos de *bueno* no se plantea. *Bueno* fue la palabra empleada por "las personas nobles, poderosas, magnánimas y de alta posición"; sus primeros usos fueron "en contraposición a todo lo que era bajo, ruin y plebeyo". Como se vio al examinar la historia de 'ἀγαθος' en griego, Nietzsche está fundamentalmente en lo cierto. Tiene razón, también, cuando refiere cómo la palabra *bueno* se emplea a su debido tiempo en unión con criterios transformados; pero *en*

lugar de las complejidades reales de la historia griega y hebrea *coloca* un agudo contraste entre el aristócrata griego original y "el judío". El judío sustituye la moralidad aristocrática de la afirmación de sí mismo por la moralidad servil de la envidia. El cristiano exalta finalmente las virtudes de los débiles, los humildes, los pobres, los oprimidos; no por amor a éstos, sino por un escondido rencor y odio al poder, al orgullo de la vida, y a la afirmación de sí mismo. Con respecto a Jesús, Nietzsche parece haber adoptado una actitud ambivalente; pero con respecto a Pablo o Lutero se siente libre para desencadenar su ira. "La fe fue en todo tiempo, por ejemplo en Lutero, sólo una excusa, un pretexto, una *pantalla* detrás de la cual juegan los instintos, esto es, una astuta *ceguera* en relación con la dominación de ciertos instintos." [57]

Pero ahora Dios ha muerto. Ha desaparecido la justificación de la tradicional moral de los esclavos. Y todos los intentos contemporáneos de reemplazar al cristianismo son, de una manera u otra, formas de autoengaño. La ética kantiana pretende dar el apoyo de una ley universal a las actitudes morales del individualista. "Kant quería demostrar en una forma que confundiera al 'hombre común' que éste tenía razón." Pero la acusación de Nietzsche es que Kant presupone lo que se dedica a probar. Da por supuesto que estamos autorizados a formular juicios morales e investiga las condiciones para que esto sea así. Nunca se pregunta, como lo hace Nietzsche, si estamos autorizados a ello. La respuesta de Nietzsche señala que al tratar de obligar a los otros mediante juicios morales universales, pretendemos hablar en nombre de la razón práctica pura; pero de hecho usamos estos juicios como un arma contra aquellos con respecto a los cuales estamos celosos. Los utilitaristas también son atacados con fundamentos tomados de la psicología. "El hombre no busca la felicidad, sólo el inglés lo hace." [58] La meta humana fundamental no es la felicidad sino la voluntad de poder. Intérpretes que sienten simpatía por esta última noción, han insistido en que Nietzsche no se refiere al poder sobre los otros, y en que vio la expresión ideal del poder en el tipo de personalidad en que las limitaciones del amor a sí mismo han sido superadas, pero que, sin embargo, se afirma a sí misma. Cuando no se permite la expresión de la voluntad de poder, y ésta se mantiene oculta y reprimida, se convierte en un impulso contra los otros e invoca ideales en nombre de los cuales se puede llevar a cabo una opresión semejante. Pero los ejemplos presentados por Nietzsche sobre el tipo de personalidad que él estimaba, son muy dudosos. En lo que condena está mucho más justificado. Aborrece el enervado ascetismo del Parsifal cristiano-ro-

[57] *El anticristo*, 39.
[58] *El ocaso de los ídolos*, 1, 2.

mántico de Wagner; hasta César Borgia es más sano que eso. (Salud y enfermedad son palabras claves en Nietzsche.) Napoleón es una síntesis de lo humano y lo brutal. Se admira mucho a Julio César y a Spinoza. Y en una frase muy vívida y reveladora, Nietzsche se refiere a su ideal como "el César romano con alma de Cristo". Sin embargo, ¿se obtiene de lo anterior un cuadro claro del Superhombre (una mala, pero hasta ahora inevitable traducción de *Übermensch*, "el hombre que trasciende")?

La acusación convencional contra Nietzsche ha sido la de que fue un precursor del nazismo, el profeta de la "bestia rubia" de la posterior glorificación antisemita. La respuesta convencional se ha escindido en dos partes. La primera, que es inatacable, señala que si bien era un crítico del judaísmo como religión y como moralidad, era igualmente un crítico del cristianismo, y que atacó en los términos más francos al racismo y sobre todo al racismo alemán (pensaba que los esclavos eran en su totalidad superiores a los alemanes, y prefería sobre todo a los polacos). La segunda indica que el Superhombre es un personaje que carece moralmente de ambigüedad y que es digno de alabanza. Pero la dificultad es la de saber precisamente qué contenido tenía para Nietzsche la noción de Superhombre. La multiplicación de las reservas hace que todo sea más oscuro. Lo que nos preocupa con respecto a Nietzsche quizá se parezca a lo que nos preocupa en el caso de Kant.

Ya hemos mencionado la crítica de Hegel a Kant, es decir, que el agente moral consciente, dominado por la forma del imperativo categórico, puede en realidad hacer lo que quiere siempre y cuando lo haga con conciencia. Lo que parecía una guía restrictiva para la conducta, de hecho carece de restricciones. Lo mismo ocurre —y con mayor crudeza— con la noción de Superhombre. ¿Qué puede hacerse en nombre de la voluntad de poder? En términos de fines del siglo XIX, ¿cómo se manifiesta la superioridad del ser humano superior? Nietzsche fue flagrantemente mal interpretado por su hermana, que fue nacionalista, antisemita y finalmente nazi. Pero se debe insistir en el hecho de que tanto la violencia del lenguaje de Nietzsche como la vacuidad de su ideal, proporcionaron un andamiaje para las construcciones de Frau Förster-Nietzsche. Hay una profunda irresponsabilidad histórica en Nietzsche. La explicación reside en parte en el hecho de que creyó que la masa de los hombres no podía de todos modos ser redimida. "No dejes que Zaratustra hable al pueblo... Para atraer a muchos alejándolos del rebaño, para esto vine."

Así, al finalizar el siglo XIX, vemos cómo el más perspicaz de los moralistas alemanes da la espalda a su propia sociedad. No sería absurdo tratar de comprender esta actitud a la luz de una sociedad que estaba a

punto de dar la espalda a toda la tradición humana de la moralidad. Thomas Mann dijo una vez que el artista es como un sismógrafo porque en su obra se registran temblores aún no observados. Los filósofos alemanes del siglo XIX señalan temblores que están muy por debajo de la superficie de su sociedad: señalan una futura catástrofe.

17

Reformadores, utilitaristas, idealistas

Un rasgo altamente sorprendente de las controversias morales y políticas del mundo moderno es el grado en que los innovadores, los radicales y los revolucionarios reviven las viejas doctrinas, mientras que sus oponentes conservadores y reaccionarios son los inventores de las nuevas. Así, los teóricos del contrato y los partidarios de los derechos naturales en el siglo XVII resucitaban rasgos de doctrinas medievales, mientras que la doctrina del derecho divino de los reyes era esencialmente una invención de los siglos XVI y XVII. Así también, en la época de la Revolución Francesa, Tom Paine hace revivir a Locke y Burke inventa una forma bastante nueva de llamado a la tradición. Paine no es en sí mismo una fuente de discusión filosófica; su importancia yace en la forma en que él, y más especialmente sus asociados franceses, ayudaron a separar las tradiciones morales de la oligarquía gobernante inglesa de la doctrina de los derechos naturales. ¿Cómo hicieron esto?

El peligro de toda invocación personal a principios generales en alguna ocasión particular es que uno queda sujeto a que esos mismos principios sean invocados en contra de uno en alguna ocasión ulterior. Esto es precisamente lo que le sucedió a la clase gobernante inglesa; los principios de 1688 fueron invocados en contra de ella por los americanos en 1776, y por los revolucionarios contra sus colegas franceses en 1789. Éste fue el hecho que apuntaló el llamado de Tom Paine a los derechos del hombre, y que también fue puesto de relieve por Richard Price —ya mencionado en su papel de partidario de una intuición racional de los primeros principios morales— en su sermón de noviembre de 1789 en la casa disidente de reuniones en Old Jewry. Paine puso énfasis en la proclamación en 1689 del derecho de elegir y deponer soberanos, y sobre todo, el derecho de elaborar de nuevo la constitución; y reiteró la validez de esta proclamación. Así, tuvo su parte en incitar la furia y la réplica de Edmund Burke. La actitud de

Burke hacia la masa de los hombres queda bien expresada en su frase: "una multitud marrana"; y su actitud hacia los derechos del hombre es totalmente coherente con esto. Niega primero, como hecho histórico, que la revolución *whig* de 1688 haya implicado la proclamación de derechos señalada por Price. La remoción de Jacobo II se debió al temor de que sus críticos debilitaran la corona y el principio hereditario. De ahí la preferencia por la siguiente línea de sucesión, aunque fuera la línea alemana de Hanover, con el fin de que ese principio no fuera desacreditado. Pero Burke no se preocupaba solamente por la historia. No sólo no hubo en 1689 una invocación a los derechos naturales, sino que éstos no existen. Son ficciones metafísicas.

Burke afirma que los escritores de la Revolución Francesa están tan "dominados por sus teorías sobre los derechos del hombre que se han olvidado por completo de la naturaleza humana". Por *naturaleza*, Burke no alude a un estado anterior a un contrato social, sino a la *sociedad* tal como es, y sobre todo, tal como ha llegado a ser. Los planes teóricamente fundamentados para la reforma de la sociedad constituyen violaciones de una historia de la evolución social que responde a un ordenamiento divino. Así, Burke puede hablar del desarrollo social como "la marcha conocida de la ordinaria providencia de Dios". Por eso las instituciones establecidas son tan apreciadas por Burke como despreciadas por Rousseau. Ambos invocan la "naturaleza", pero mientras que para Rousseau la naturaleza se contrapone a la sociedad, para Burke la naturaleza incluye la sociedad. Sin embargo, Burke no la considera simplemente como la totalidad de lo existente; porque si la naturaleza abarcara todo, no se podría luchar contra ella como hacen los revolucionarios. Burke identifica, en efecto, la naturaleza con ciertas normas y procedimientos establecidos, incluso el procedimiento de confiar más bien en las costumbres dominantes que en los razonamientos. "La política debe adecuarse, no a los razonamientos humanos, sino a la naturaleza humana, de la que la razón no es más que una parte, y de ninguna manera la parte más importante." [59] Ésta no es sólo una doctrina política, sino una doctrina sobre la vida moral en general. De ahí la defensa que hace Burke de lo que denomina "prejuicio". "El prejuicio tiene una aplicación inmediata en caso de emergencia; compromete previamente a la mente en un curso firme de sabiduría y virtud, y no deja al hombre vacilante en el momento de la decisión, escéptico, perplejo e irresoluto. El prejuicio convierte

[59] "Tememos dejar que los hombres vivan y negocien cada uno con su propio capital racional; porque sospechamos que este capital es pequeño en cada hombre, y que los individuos obrarían mejor si se aprovecharan del banco y el capital generales de las naturalezas y las edades." *Reflections on the Revolution in France*, edición Everyman, pág. 84.

al hábito en la virtud del hombre, y no en una serie de actos inconexos." [60]

Las ideas de Burke son importantes, aunque sólo sea por su influencia consiguiente. La valoración de ellas hace frente a una dificultad inicial, a saber: si Burke tiene razón, la discusión racional sobre estos temas está fuera de lugar. De ahí que por sólo aventurarnos a discutir con él resulta que presuponemos la verdad de lo que estamos tratando de establecer. Pero la dificultad no es en realidad nuestra sino de Burke. Pues negar la posibilidad de que un examen racional decida las cuestiones significa que al presentar los propios puntos de vista no se puede apelar a ningún criterio que permita establecerlos. Pero en este caso, no sólo no se puede argumentar en defensa de la propia posición sino que se ha vuelto difícil comprender lo que significa decir que las propias opiniones son "verdaderas" o "falsas". La aplicación de estos predicados siempre implica la referencia a algún criterio. Podríamos ocuparnos aquí más bien de la práctica argumentativa de Burke que de su principio de condenar los razonamientos. En tal caso encontraremos dos errores en su razonamiento. Ambos fueron diagnosticados por el anarquista William Godwin en su obra *Political Justice*, que constituye de hecho una réplica a las *Reflections on the Revolution in France*, de Burke.

En primer lugar, Burke confunde la sociedad con el Estado. Identifica las formas particulares de las instituciones políticas con las instituciones en general. De premisas que establecen meramente la necesidad de un ordenamiento social estable y establecido trata de inferir la conclusión de que Luis XVI no debe ser decapitado. Las raíces de esta confusión son más interesantes que la confusión misma. Burke entiende que la invocación a normas morales y de otro tipo presupone una forma establecida de vida social. Intenta describir al teórico revolucionario como un hombre que desea destruir la misma vida social que es necesaria para dar significado a las normas en nombre de las cuales quiere efectuar su acto de destrucción. Pero así identifica la noción de una forma establecida de vida social con la noción de un conjunto establecido de ordenamientos institucionales. En realidad, las instituciones de una sociedad bien pueden estar en pugna con sus normas. Mantener estas instituciones puede ser un hecho fatalmente destructivo. Burke nunca advirtió que las revoluciones son extremadamente difíciles de llevar a cabo. Los teóricos se convierten en revolucionarios únicamente cuando sus teorías son capaces de articular una profunda insatisfacción que ellos no han inventado. Y en este punto, la negativa de destruir y recrear instituciones sociales es lo que resulta

[60] *Loc. cit.*

destructivo para la vida social. Los verdaderos nihilistas de la historia fueron todos reyes: Carlos I, Luis XVI y el zar Nicolás. Los revolucionarios en sus sociedades tuvieron que salvar el orden social del mantenimiento destructivo del orden existente por parte de los gobernantes.

En segundo lugar, la defensa que hace Burke del prejuicio y el hábito contra la crítica reflexiva se asienta sobre un análisis inadecuado de la noción de obediencia a las reglas. En mi conducta puedo guiarme por reglas que nunca he explicitado, y las violaciones de esas reglas pueden avergonzarme y chocarme sin que elabore una fórmula que exprese adecuadamente la regla. Pero semejante conducta está tan gobernada por leyes como la conducta de un hombre que conscientemente invoca máximas explícitas. Y evidentemente es el tipo de conducta que Burke quiere exaltar: usamos palabras como *hábito* y *prejuicio* para indicar no que esa conducta no está gobernada por leyes, sino que nuestra actitud hacia las reglas es irreflexiva. Burke tiene razón cuando supone que la vida moral sería destruida por una reflexión sobre las reglas de conducta anterior a cada una de las acciones. La acción tiene que depender en su mayor parte de nuestras disposiciones habituales a hacer esto o aquello. Pero si, por consiguiente, la reflexión sólo puede ser ocasional, la importancia de tales ocasiones aumenta y no disminuye. El hecho de tener razón al no examinar continuamente nuestros principios, no quiere decir que estemos equivocados al hacerlo alguna vez. Así, Godwin alude correctamente a la necesidad de articularlos y examinarlos "con el fin de apartar el manto de prejuicio y no dejar más que la razón al desnudo".

Godwin, que se casó con Mary Wollstonecraft —la madre de la emancipación femenina—, y que fue el padre de la segunda esposa de Shelley, fue el prototipo del moralista innovador en el mundo moderno. Las injurias que se lanzarían luego contra un Bertrand Russell o un Wilhelm Reich cayeron sobre Godwin. De Quincey recuerda en sus memorias que "la mayor parte de la gente sentía la misma enajenación y horror frente al señor Godwin que frente a un fantasma, un vampiro desangrado o el monstruo creado por Frankenstein". Godwin fue, en realidad, un hombre humano y sensible que se dedicó al problema clásico de la teoría moral del siglo XVIII. Tomó de Hume la idea de que el sentimiento y no la razón nos impulsa hacia la acción, y de Locke la idea de que las distinciones morales son discernidas por la razón. Así, su posición es más compleja que la de la mayor parte de los escritores del siglo XVIII. Nuestros sentimientos nos impulsan a la acción, pero sólo nos impulsarán a la acción correcta si tenemos una visión clara y racional de los hechos. Una visión semejante incluye la consideración de las consecuencias de nuestras acciones, y debe incluir también la aplicación a éstas de principios como el de imparcialidad,

es decir, el de no hacer excepciones a las reglas generales en interés propio o ajeno. Godwin no desarrolla nunca con suficiente claridad su idea de que hay principios morales racionales a los que no se puede escapar. Pero es, tanto como cualquier otro desde Aristóteles, el padre de la noción de que en el fundamento de la moral yace el principio de que si la moral ha de ser demostrada, entonces el peso de la justificación descansa sobre aquellos que proponen una visión diferente del hombre. El mismo proceso de razonamiento moral presupone el principio de que todos deben ser tratados de igual modo hasta que se demuestre lo contrario. Este principio es formal en el sentido de que no ordena cómo ha de ser tratado alguien en particular. Pero tiene importantes consecuencias prácticas, ya que obliga a presentar una justificación del trato diferente a los hombres a causa de su edad, sexo, inteligencia o color. La igualdad en su forma mínima está encarnada en una sociedad en que ocurre esto.

Godwin mismo extendió el alcance de los principios de razón mucho más allá de esto. Pensó que la razón demuestra que hay más valor en la felicidad de un conjunto de hombres que en la de uno solo, y que esto es verdad con independencia de que ese único hombre sea el propio yo, un amigo o pariente, o un extraño. Por eso debo preferir la felicidad general a la propia. A la réplica que señale que hago esto sólo porque estoy constituido psicológicamente de tal manera que me sentiré mucho más infeliz si no tomo en cuenta la felicidad general de los demás que si no tomo en cuenta la mía, Godwin responde que el dolor que siento al no tomar en cuenta la infelicidad de los demás lo siento sólo porque reconozco que debo ser benevolente. El dolor no puede ser la razón de mi acción, porque sólo en virtud de que tengo una razón muy distinta para ésta estoy expuesto a sentir el dolor característico. Sólo a la luz de mis principios generales, por ejemplo, mis propias acciones inspirarán en mí satisfacción o culpa.

Si los hombres tienen dentro de sí mismos principios generales que establecen el bien general, ¿por qué desconocen ese bien? Godwin responde que el medio social y, sobre todo, la influencia del gobierno nos corrompe. El gobierno reclama una autoridad que pertenece sólo a la recta razón. Y la recta razón sólo es captada por los individuos, ayudados por la persuasión racional de otros individuos. La esperanza del hombre yace en la perfectibilidad de la naturaleza humana. Godwin cree que las influencias de las formas sociales y gubernamentales pueden ser superadas y reemplazadas por una comunidad libre de seres racionales en que pesarán más las opiniones de quienes están informados y son objetivos.

Godwin es una figura que curiosamente se asemeja y se contrapone a la vez a Bentham. Si Godwin es utópico en sus propuestas políticas,

Bentham es un cuidadoso reformador que busca escapar a la acusación de utopía al estar preparado para sugerir el tamaño exacto de las camas que han de ser empleadas en las prisiones o las reformas precisas necesarias en las leyes de evidencia. Si Godwin cree que la naturaleza humana está comprometida *au fond* con el desinterés, Bentham piensa que el interés privado siempre necesita ser apreciado y orientado si ha de servir al interés común. Sin embargo, su criterio sobre la mayor felicidad para el mayor número es esencialmente el mismo que el de Godwin. Ambos tuvieron una simpatía limitada por la Revolución Francesa, y ambos representan más bien el futuro que el pasado. La situación puede expresarse así: si se extrae el conjunto de clisés y trivialidades liberales típicamente modernos, uno se encuentra en un mundo del que son predecesores tanto Godwin como Bentham. Para ambos, la sociedad no es más que una colección de individuos; el bien del individuo concierne a su felicidad, y esta felicidad puede ser sumada y calculada. En Godwin, las nociones de bien y mal todavía retienen parte de su fuerza tradicional; en Bentham han de ser redefinidos en términos de placer y dolor.

La tesis de Bentham no fue, por cierto, que palabras tales como *bueno* y *justo* eran o habían sido usadas por la mayoría de la gente para significar "productivo de la mayor felicidad para el mayor número" o alguna frase equivalente. Bentham ni siquiera propuso siempre la misma tesis. A veces parece preocuparse no por el significado de los términos en el vocabulario moral, sino sólo por el establecimiento de un criterio moral y político. A veces nos ofrece, por cierto, una definición, pero más bien bajo la forma de una propuesta que de una elucidación. Señala, en efecto, que podemos o no definir *bueno* y *justo* en términos del concepto de la mayor felicidad para el mayor número, pero a menos que aceptemos esa definición caemos en el absurdo. Y a veces no parece distinguir estas tareas. Ni es necesario para sus objetivos que las distinga. Pues su proposición central se reduce a la afirmación de que el único criterio racional y consistente de que disponemos para guiar la acción es la evaluación de las consecuencias placenteras y dolorosas de cualquier acción particular, y que el significado de las expresiones valorativas sólo puede entenderse en este contexto. No hay otro criterio racional posible en virtud, por lo menos, de dos razones.

La primera es que teorías tales como las que se basan en una creencia en la ley natural o en los derechos naturales, y suponen que hay derechos, deberes y obligaciones independientes y anteriores a los que se encarnan en el derecho positivo, descansan, según Bentham, sobre un error lógico. Para él, son el producto de la creencia de que palabras como *deber* y *obligación* son nombres que tienen un sentido y una re-

ferencia muy independientes de su uso en cualquier contexto particular. Las opiniones personales de Bentham sobre este punto constituyen una mezcla de verdad y error. Por una parte, advirtió correctamente que una expresión denominadora, descriptiva o denotadora sólo tiene sentido en el contexto de una oración, apreciación que sólo se convertiría en un lugar común gracias a Frege y Wittgenstein. Por otra parte, no resulta claro que los partidarios de las teorías de la ley natural y el derecho natural estén necesariamente obligados a caer en el error lógico de efectuar otro tipo de suposición. Una crítica más seria de tales teorías está conectada íntimamente con uno de los motivos más importantes que tiene Bentham para atacarlas. Podríamos suponer que alguien afirma que los hombres poseen derechos naturales o están obligados por leyes naturales. En ese caso, se lo puede invitar a hacer una lista de tales derechos o leyes. Es notable que los partidarios de tales teorías ofrecen listas que difieren sustancialmente una de otra. Por lo tanto, ¿existe algún criterio que determine la inclusión correcta de un ítem en una prueba semejante? La convicción de Bentham sobre la inexistencia de un criterio de ese tipo se dirigió en primer término contra la santificación reaccionaria del *statu quo* legal y penal efectuada por Blackstone, en sus *Commentaries on the Law of England*, mediante el empleo de la teoría del derecho natural. Pero Bentham fue completamente imparcial en la aplicación de sus dudas escépticas, y a pesar de su simpatía por la Revolución Norteamericana y, al menos, por la fase inicial de la Revolución Francesa, hace una crítica mordaz de la doctrina revolucionaria de los derechos del hombre, a la que considera un disparate, y de la doctrina de los derechos naturales imprescriptibles, a la que llama "un pomposo disparate".

Si la pretendida imposibilidad lógica de una teoría metafísica de la moral constituye, por lo tanto, un primer motivo para sostener que sólo el principio de utilidad —el principio de la mayor felicidad para el mayor número— nos proporciona un criterio para la acción, un segundo motivo está dado por el fundamento que la psicología humana ofrece al principio. Los hombres están constituidos de tal manera que se encuentran bajo el dominio de "dos amos soberanos": el dolor y el placer. La psicología de Bentham, cuya fuente es la de Hartley, es mecanicista y asociacionista. No podemos sino perseguir el placer y huir del dolor, y como la posibilidad de cualquiera de ellos puede asociarse con otra cosa, nos veremos atraídos o repelidos por aquello con lo que se asocia el placer o el dolor. Bentham da por supuesto que *placer* y *dolor* son términos correlativos, y que ambos son igualmente conceptos simples y unitarios. Da cincuenta y ocho sinónimos de placer, y su sofisticación lógica sobre la denominación en otras ocasiones no le impide proceder como si *felicidad*, *gozo* y *placer* nombraran o

caracterizaran todos a la misma sensación. Diferentes fuentes de placer pueden ser medidas y comparadas en relación con la intensidad y duración de la sensación derivadas de ellas, con la certeza o no de tener la sensación, y con el carácter cercano o remoto del placer. Al elegir entre diversas posibilidades, la cantidad de placer es el *único* criterio: "Si la cantidad de placer es la misma, un juego de niños es tan bueno como la poesía." [61] Además, al sumar los placeres de un conjunto de personas, cada una tendrá el valor de una unidad y nadie podrá valer más que una unidad.

Si cada individuo es impulsado en realidad por las propias posibilidades de placer y dolor, ¿qué sucede con el altruismo? El pensamiento de Bentham no es del todo coherente sobre este punto. Por un lado, en sus propuestas políticas y legislativas, reconoce el conflicto entre el interés público y privado, y la necesidad de moldear la naturaleza humana. Su deseo de construir una sociedad en que coincidan la búsqueda del placer personal y la búsqueda de la mayor felicidad para el mayor número descansa claramente en la suposición de que la sociedad no está organizada de tal forma en el presente. Pero en otras partes, y especialmente en la *Deontology*, Bentham identifica implícitamente la mayor felicidad del individuo con la que ha de encontrarse en la búsqueda de la mayor felicidad para el mayor número. El único motivo por el que se obedecen las reglas necesarias para la vida social es el placer que se encuentra en la obediencia o el dolor que resulta de la desobediencia.

No hay ningún problema planteado por el utilitarismo de Bentham que no haya sido planteado dentro de la tradición del utilitarismo, y el peso de estos problemas cayó sobre John Stuart Mill. Su padre, James Mill, fue un colaborador entusiasta de Bentham, y también un psicólogo en la tradición de Hartley, que una vez escribió que deseaba hacer de la mente humana algo tan simple como el camino entre la Catedral de San Pablo y Charing Cross. Este espíritu de confianza en sí mismo apenas fue heredado por su hijo. En la tardía adolescencia, después de una educación que le había impuesto tareas de adulto desde la edad más temprana posible, dejó de preocuparse por los planes de reforma social para pasar a indagar si él sería feliz en caso de que todos esos proyectos se llevaran a cabo. El decaído corazón con el que respondió "No" presagiaba un colapso nervioso del que fue rescatado en gran medida por las poesías de Wordsworth y Coleridge. Pero más allá de la vida personal de Mill tendría significación el hecho de que la coincidencia entre la felicidad personal y la del mayor número hubiera fracasado tan temprano para los mismos utilitaristas. Todo el

61 *Works*, edición Browring, II, 253.

temor del pensamiento de Mill es el de un utilitarista que no puede evitar las dificultades que plantea la doctrina, pero que tampoco puede pensar en abandonar la doctrina. ¿Cuáles son las dificultades?

En primer lugar, Mill abandona la idea de que la comparación entre los placeres es o puede ser puramente cuantitativa. Introduce una distinción cualitativa entre placeres "superiores" e "inferiores". Se han de preferir los placeres superiores: un Sócrates insatisfecho es mejor que un tonto satisfecho. ¿Cómo podemos asegurarnos de esto? Sólo el que ha experimentado ambos tipos de placer está calificado para juzgar, y sólo el sabio que prefiere la clasificación socrática tiene esta experiencia. Sin embargo, aquí surge necesariamente una duda: así como el tonto no puede saber lo que es ser un Mill, ¿cómo podría Mill saber lo que es ser un tonto satisfecho? El punto en cuestión se extiende más allá de la duda sobre una simple aseveración de Mill. Pone de relieve que Mill todavía está implicado, como lo estaba Bentham, en el intento de colocar todos los objetos y metas del deseo humano bajo un único concepto —el del placer—, y de mostrar que todos son conmensurables con los demás en una única escala de valoración. Además, lo mismo que Bentham, Mill trata al placer como un concepto unitario.

Puede hacerlo porque el concepto de placer ha tendido a degenerar, justamente como ha sucedido con el concepto de deber. Ya he indicado que, en el caso del deber, un concepto muy específico, asociado a la noción de los deberes del que ocupa una determinada posición, se desvanece en la noción general de "lo que un hombre debe hacer". Así, el placer como concepto de una cierta especie de meta se transforma en el concepto de cualquier tipo de meta. Tanto los hedonistas como los puritanos contribuyen a la historia de esta degeneración. Los hedonistas, que comienzan alabando al placer frente a otras metas, se ponen luego a la defensiva e insisten en que no alaban meramente al vino, a las mujeres y al canto, sino a los placeres superiores como la lectura de la *Crítica de la razón pura*. Los puritanos insisten en que no se oponen al placer en cuanto tal, sino sólo a los placeres inferiores o falsos. Ellos también son partidarios de placeres verdaderos y perdurables, como los que sólo conocen los hijos de Sión. Así, conceptos como "placer" y "felicidad" se dilatan y extienden en todas direcciones hasta que se usan simplemente para designar cualquier meta de los hombres. Y con esta amplitud dejan de ser útiles para propósitos valorativos y morales. Pues en la valoración, y especialmente en la valoración moral, no sólo tenemos que calificar las diversas alternativas que ya deseamos y elegir entre ellas, sino que tenemos que calificar el cultivo de distintos deseos y disposiciones, y elegir entre éstos. Cuando la *felicidad* recibe el sentido amplio e indiferenciado

que le dan Bentham y Mill, el mandato "Busca la felicidad" se reduce meramente a "Trata de alcanzar lo que deseas". Es un mandato vacío que no dice nada con respecto a los objetos rivales del deseo, o a deseos excluyentes y antagonistas. Y esto también es verdad en el caso de que la felicidad que se ha de cultivar sea la propia o la del mayor número.

Frente a la objeción de que hay muchos casos en que no se puede determinar cuáles de los cursos posibles de acción producirán la mejor felicidad para el mayor número, Mill afirma que lo único que ordena el utilitarismo es que en los casos en que sí pueden determinarse las consecuencias de la acción se debe utilizar el principio de utilidad como criterio. Pero esta concesión es más fatal que lo que él cree, pues está obligado a admitir implícitamente que hay otros criterios valorativos. Nunca aclara cuáles son y cuál puede ser su relación con el principio de utilidad. Pero podemos aceptar la concesión de Mill en el espíritu en que se la ofrece, si reconocemos que, cuando se refieren a la mayor felicidad, los utilitarios frecuentemente aluden en la práctica a metas muy precisas para la acción y no a un concepto general sobre sus apetitos teóricos. Estas metas son las del bienestar público, y son metas particularmente importantes en aquellas áreas de acción en las que Bentham se interesaba especialmente. Prisiones y hospitales, códigos penales y procesos constitucionales, son campos en los que es posible formular y contestar adecuadamente, aunque sólo sea con crudeza, preguntas sobre el número de favorecidos y perjudicados por tales o cuales medidas. Pues contamos con criterios obvios y establecidos sobre el éxito y el fracaso en estas áreas. ¿Aumentará o disminuirá la enfermedad? Si se establece esta penalidad y no aquélla, ¿disminuirá o aumentará la frecuencia de un cierto crimen? Aun en estos casos deben efectuarse opciones en las que no puede guiarnos ninguna versión del principio de utilidad: por ejemplo, la opción entre dedicar recursos a los servicios de salud o dedicarlos a la reforma penal. Pero es necesario poner de relieve que la defensa utilitaria del criterio de felicidad pública no es *sólo* un error. Que nos parezca en forma tan indudable *el* criterio que ha de tenerse en cuenta en ciertas áreas de acción es algo que debemos a Bentham y a Mill.

El concepto de felicidad es, sin embargo, moralmente peligroso en otro sentido, pues ya tenemos a esta altura plena conciencia de la maleabilidad de los seres humanos, es decir, del hecho de que pueden ser condicionados de diversas maneras para aceptar prácticamente cualquier cosa y sentirse satisfechos con ellos. Que los hombres estén satisfechos con su suerte nunca implica que su suerte sea lo que debe ser. Siempre puede plantearse una pregunta sobre la magnitud del precio que se paga por la felicidad. Así, el concepto de la mayor feli-

cidad para el mayor número puede ser usado para defender cualquier sociedad paternalista o totalitaria en que el precio de la felicidad es la libertad de los individuos para efectuar sus propias opciones en esa sociedad. La libertad y la felicidad pueden ser en ciertas circunstancias valores radicalmente incompatibles. Podemos descubrir un legítimo descendiente del utilitarismo, para el que la libertad se sacrifica en aras de la felicidad, en la historia del socialismo fabiano. El socialismo fabiano consistió en planes de reforma iniciados desde arriba por la minoría esclarecida para el bienestar de la mayoría ignorante. En la historia del socialismo se encuentra en el polo opuesto al de la democracia revolucionaria de Rosa Luxemburgo o de la Asociación Obrera Internacional, para los cuales el socialismo consistía en que los obreros se liberaran de la dominación ajena y se convirtieran en dueños y directores de sus tareas y sus vidas.

Por otra parte, el concepto de la mayor felicidad para el mayor número sólo es aplicable con algún tipo de legitimidad moral en una sociedad en la que se supone que existen normas no utilitarias de conducta decente. El concepto de la felicidad pública indudablemente tiene aplicación legítima en una sociedad en que el consenso es que aquélla consiste en más y mejores hospitales y colegios; pero, ¿qué aplicación tiene en una sociedad donde hay acuerdo general con respecto a que la felicidad común se encuentra en el asesinato en masa de los judíos? Si en una sociedad de doce personas hay diez sádicos que obtienen un gran placer de la tortura de los dos restantes, ¿prescribe el principio de utilidad que los dos sean torturados? Nada puede estar más lejos del pensamiento de Bentham y Mill. Pero esto no hace más que poner de manifiesto que no son utilitaristas consistentes, y que dependen de una invocación implícita a otras normas que emplean en forma encubierta para definir la mayor felicidad.

Este carácter de tamiz que tiene el concepto utilitario de placer o felicidad hace que la prueba de Mill del principio de utilidad cause tan poca impresión. Esta prueba es la siguiente. Mill comienza admitiendo que en un sentido estricto no puede obtenerse una prueba de lo que concierne a los fines últimos. Sin embargo, podemos alegar ciertas razones capaces de influir en el intelecto. La argumentación afirma luego que así como la única manera de demostrar que algo es visible es mostrar que los hombres pueden verlo, así también la única manera de demostrar que algo es deseable es mostrar que los hombres lo desean. Como todos los hombres desean el placer, éste es universalmente deseable. A Mill no se le plantean problemas con respecto a la transición del deseo de mi propio placer al deseo de la mayor felicidad para el mayor número, y la realiza mediante la escueta aseveración de que el placer del otro es naturalmente placentero para mí. Cuando

Mill quiere demostrar que sólo el placer es deseado, su método consiste en tomar metas aparentemente excluyentes y mostrar que originalmente son deseadas por el placer que las acompaña y sólo secundariamente llegan a ser deseadas en virtud de sí mismas. Desde luego, este método de razonamiento es necesariamente ineficaz. En el mejor de los casos sólo demuestra que *hay* otras metas diferentes del placer. Pero la crítica a Mill se ha centrado en aquella parte de su razonamiento en que pasa de la aseveración de que el placer es deseado a la aseveración de que es deseable. Lo que han sostenido, en efecto, los críticos de Mill, a partir de G. E. Moore, es que trata de deducir ilegítimamente la conclusión de que el placer debe ser deseado de la premisa de que es deseado efectivamente. Se alega que ésta es necesariamente una indiferencia falaz: un *es* no puede por sí mismo implicar un *debes*. No es necesario entrar en un examen general del hecho y el valor para dar cuenta de tales críticos. Por supuesto, tienen razón al afirmar que la inferencia en cuestión es falaz si se la entiende como una implicación. Pero simplemente se han equivocado en su interpretación de Mill.

Lo que Mill dice sobre la prueba pone de manifiesto que no tiene la intención de emplear la aseveración de que todos los hombres desean de hecho el placer como una premisa que implique la conclusión de que deben desearlo. Quizá no resulte del todo claro cuál es la forma de su razonamiento. Pero una forma de interpretación, más acorde con el texto del *Utilitarismo*, sería la siguiente. Mill considera la tesis de que todos los hombres desean el placer como una afirmación fáctica que garantiza el éxito de un llamamiento *ad hominem* a cualquiera que niegue su conclusión. Si alguien niega que el placer es deseable, se le puede preguntar: "¿Acaso no lo desea?" Y sabemos de antemano que debe responder afirmativamente, y que, por consiguiente, debe admitir que el placer es deseable. Pero esta interpretación de Mill —y por cierto, cualquier otra interpretación— tiene que suponer que él considera que la aseveración de que todos los hombres desean el placer es una aseveración fáctica contingente. Ahora bien, sólo puede ser así si *placer* es tratado como el nombre de un posible objeto del deseo entre otros; pues si simplemente es una expresión equivalente a "cualquier cosa que deseen los hombres", entonces la aseveración es una tautología vacua y no sirve para los propósitos argumentativos de Mill. Sin embargo, si *placer* es la denominación de un determinado objeto del deseo (el vino, las mujeres y el canto) —como frecuentemente sucede—, sin duda es falso que todos los hombres lo desean (los puritanos no lo desean) o que es la única meta deseada. Así, la teoría de Mill se desploma a causa de la vaguedad de su concepto central y no por la transición del *ser* al *deber ser*.

En el curso de las consideraciones anteriores ha surgido otra dificultad. Es evidente que incluso con la mejor y más benigna interpretación del concepto de mayor felicidad para el mayor número, hay ocasiones en que su empleo como criterio nos llevaría a aconsejar cursos de acción que entran en agudo conflicto con lo que ordinariamente consideramos que debemos hacer. Un caso típico fue propuesto por E. F. Carritt, un crítico posterior del utilitarismo. Colgar a un hombre inocente bien puede contribuir a la felicidad común en el caso de que se crea públicamente —aunque no lo creamos nosotros, sus titulados verdugos— que es culpable, por ejemplo, de asesinato, y que esta ejecución servirá como disuasivo para evitar la muerte de varias personas inocentes en el futuro. Desde un punto de vista utilitario, seguramente debemos ahorcarlo. Hay dos posibles respuestas utilitarias a esta crítica. La primera consiste simplemente en negar que haya algo aborrecible en esta situación. Es indudable que un utilitarista tenaz podría decir que esto es lo que a veces debemos hacer. No hay nada filosóficamente criticable en esta respuesta cuando se la aísla del resto de la acusación contra el utilitarismo. Pero se comprende el peligro que acarrea cuando se la combina con el proteico concepto utilitario de placer. Pues al permitir que el principio de utilidad anule nuestros actuales principios —como, por ejemplo, el de que un hombre no debe ser colgado por un crimen que no ha cometido—, removemos un obstáculo más contra un uso del concepto de felicidad general que autoriza cualquier enormidad. Que puede ser usado así ha quedado ampliamente demostrado en este siglo; en especial, los arrogantes tienen una propensión a usar el totalitarismo como justificativo para excusar la responsabilidad que les cabe por estar comprometidos en crímenes en gran escala en sus sociedades, como los de Auschwitz o Hiroshima. Pero se podría replicar que ésta es seguramente una objeción moral y no filosófica al utilitarismo. La contestación es sencilla: el utilitarismo, que aparece con el pretexto de ofrecer un criterio que sirve, entre otras cosas, para distinguir el bien del mal, nos está ofreciendo de hecho una revisión de esos conceptos en forma tal que si la aceptamos, podríamos admitir que ninguna acción, por vil que sea, es mala en sí misma o está prohibida en cuanto tal. Todas las acciones tienen que ser evaluadas en función de sus consecuencias, y si las consecuencias de una acción han de ser favorables para la felicidad general, esa acción —sea la ejecución de inocentes, o el asesinato o la violación de niños— estaría justificada. Así, el utilitarismo es un análisis revisionista de nuestras actitudes y conceptos, y viene al caso preguntar si resguarda lo que valoramos en esas actitudes y conceptos.

Una segunda respuesta —la del mismo Mill— consiste en sostener que el utilitarismo bien entendido no autoriza las acciones que ordi-

nariamente detestamos. Así, Mill sostiene que sólo el mantenimiento de un sistema judicial imparcial, en que los inocentes y los culpables reciben su merecido, podría contribuir a la felicidad general. Y afirma, de modo más general, que permitir excepciones a reglas comúnmente beneficiosas implica un debilitamiento de la autoridad y siempre ha de tener, por consiguiente, consecuencias dañinas. Posteriores utilitaristas han sostenido también que el principio de utilidad no es en todos los casos un criterio para juzgar las acciones particulares; frecuentemente es más bien un criterio para juzgar los principios. Esta posición ha sido defendida en su forma más sofisticada en términos de una distinción entre dos tipos lógicamente distintos de reglas: reglas sumarias, que son lógicamente posteriores a las acciones que prescriben o prohíben, y reglas prácticas, que definen clases de acción y son lógicamente anteriores a las acciones en cuestión. Un ejemplo del primer tipo de regla sería una que prohibiera caminar sobre el pasto. Las acciones —caminar o no caminar sobre el pasto— son lógicamente anteriores a cualquier regla sobre ellas. Un ejemplo del segundo tipo de regla sería la que establece las formas en que un bateador puede ser puesto fuera de juego en el críequet. El concepto de "ser puesto fuera de juego" y las acciones asociadas sólo son determinables en función de las reglas que definen la práctica que constituye el juego de críequet. El primer tipo de regla puede ser representado como un sumario o generalización de lo que se ordena o prohíbe según un criterio general en muchos casos particulares. El segundo tipo de regla no puede entenderse de esta manera. Su aplicación en casos particulares debe —y debe lógicamente— ser posterior a su formulación general. Se ha sostenido que si aplicamos esta distinción al problema que se plantea al utilitarismo, advertimos que sólo puede surgir el problema en el caso del primer tipo de regla, y que en este caso es fácilmente soluble. Si en muchas ocasiones particulares advertimos que el efectuar o abstenerse de efectuar una determinada acción produce mayor felicidad, entonces podemos resumir nuestro descubrimiento en una regla general que prescribe o prohíbe esa acción. Si posteriormente descubrimos un caso en que la realización de lo que ordena la regla no produce mayor felicidad, no tenemos que vacilar en cuanto al abandono de la regla en esta ocasión, porque ella no tiene ningún poder o autoridad excepto el que deriva del principio de la mayor felicidad. Pero esto sólo se aplica al primer tipo de regla.

El segundo tipo de regla constituye o constituye parcialmente una práctica que *como un todo* y a la larga puede justificarse con la invocación al principio de la mayor felicidad, pero no se puede pedir que una regla particular sea dejada de lado porque en una ocasión particular su aplicación viola el principio. Pues se adhiere a la regla en

virtud de su conexión con la práctica, y no porque directamente y por sí misma promueva el principio de la mayor felicidad. Así, es lógicamente incorrecto preguntar si una determinada regla de un juego debe ser repudiada en una ocasión particular porque su aplicación viola el principio de la mayor felicidad, y es lógicamente incorrecto pedir el repudio de una determinada regla de justicia en una ocasión particular porque la aplicación de esa regla viola el principio de la mayor felicidad. Es todo el sistema judicial el que subsiste o se derrumba ante el obstáculo del principio de utilidad, y no los pormenores de los casos particulares. En consecuencia, el acto de ejecutar a un hombre inocente en una ocasión particular con el fin de contar con un disuasivo particular no está, después de todo, autorizado por una justificación utilitaria de la justicia. Es toda la práctica judicial con su protección sistemática de la inocencia, y nada menos que eso, lo que recibe una justificación utilitaria.

¿Bastará esta defensa? ¿Consigue mostrar que el utilitarismo es compatible con nuestra creencia ordinaria en la justicia? Lo que ignora es el hecho de que a menudo repudiamos realmente los principios de la justicia en interés de la felicidad humana, y nos consideramos justificados al hacerlo. Así, alguien puede dejar de informar acerca de un crimen o dejar de castigar a un criminal a causa de las consecuencias que ello traería para su familia. El hecho de que la justicia es un conjunto sistemático de prácticas —justificable como un todo en términos utilitarios— no es incompatible con la existencia de choques entre aplicaciones particulares del principio de justicia y la aplicación del principio de la mayor felicidad. Entonces tenemos que decidir qué importancia daremos a los principios de justicia, y no tendríamos que tomar una decisión semejante si no se tratara nada más que de la aplicación de un único principio último. Por lo tanto, el valor que asignamos a la justicia no se deriva íntegramente de nuestra adhesión al principio de utilidad.

Por lo tanto, el intento de apuntalar en esta forma al utilitarismo es en sí mismo un intento erróneamente concebido de dar una unidad falsa a nuestros valores. Se comprende fácilmente que se intente tal cosa. El individualismo de la sociedad moderna y el tipo cada vez más rápido y destructivo de cambio social produce una situación en que para un número cada vez mayor de personas no hay una configuración total de la vida moral sino sólo un conjunto de principios aparentemente arbitrarios y heredados de una diversidad de fuentes. En tales circunstancias, la satisfacción de la necesidad de un criterio común para ser utilizado en la solución de los desacuerdos y conflictos morales y valorativos se hace tanto más urgente y difícil. El criterio utilitario, que encarna, al parecer, la idea liberal de la felicidad, aparente-

mente no tiene rivales, y el hecho de que el concepto de felicidad que encarna es tan amorfo y adaptable no lo hace menos sino mucho más grato a aquellos que buscan una corte de apelaciones para las cuestiones valorativas en la que tengan la seguridad de una decisión favorable.

Ningún filósofo expresó la situación moral de la Inglaterra del siglo XIX —y en cierta medida todos estamos todavía en el siglo XIX— mejor que Henry Sidgwick. Sidgwick es una figura conmovedora cuyos defectos generalmente son los defectos de su época. Se preocupó por la pérdida de su propia fe cristiana en una forma que nos resulta extraña. Su psicología moral exhibe toda la crudeza de la psicología de su tiempo. Y en su filosofía moral también refleja a su época. Para Sidgwick, la historia de la filosofía moral en el siglo anterior se había centrado en el choque entre el utilitarismo y lo que él llamaba intuicionismo. Por esto último entendía la doctrina de que los principios morales son conocidos intuitivamente, es decir, la doctrina de Price, y previamente la de Locke. Dentro del utilitarismo se presenta además la discusión sobre la relación entre la búsqueda de la propia felicidad y la búsqueda de la mayor felicidad para el mayor número. Sidgwick examinó cuidadosamente todas las formas posibles de asimilar el intuicionismo al utilitarismo, o de salvar el abismo entre las metas de la felicidad pública y privada. Pero al final subsisten tres fuentes distintas de moralidad. En su exposición de los métodos de la ética, Sidgwick no ve otras cuestiones más allá de las que examina explícitamente. El fondo de su exposición es la conciencia moral de su tiempo, a la que considera como algo dado. La filosofía se muestra esencialmente como una actividad de esclarecimiento y no de crítica. En este sentido, el fantasma de Sidgwick acecha a muchos escritos recientes. En su aceptación de la conciencia utilitaria de su época se contrapone agudamente a sus contemporáneos T. H. Green y F. H. Bradley.

Green y Bradley a menudo son clasificados juntos como idealistas de Oxford. Sin embargo, es importante recordar que esta denominación común es la obra de sus críticos posteriores. Ellos mismos trabajaron independientemente, y las semejanzas en sus escritos son el resultado de la similitud de las tareas que se impusieron. Ambos fueron penetrantes estudiosos de Kant y Hegel, y ambos querían encontrar en éstos materiales para efectuar una crítica a Hume y a Mill. Ambos se inspiraron en la filosofía griega, lo mismo que en la alemana. Pero Green quizás haya sido influido por Rousseau tanto como por cualquier otro autor, mientras que son pocas las huellas de Rousseau en Bradley. Y las preocupaciones filosóficas de Green estaban íntimamente relacionadas con su dedicación a la reforma social y educacional, mientras que Bradley vivió en un retiro filosófico.

Tanto Green como Bradley se apartan del individualismo de los utilitaristas. La representación del utilitarismo de la sociedad es de una colección de individuos, cada uno con sus propios deseos determinados y metas consiguientes. Las normas y objetivos compartidos por la sociedad son el producto de los compromisos y acuerdos de los individuos: el bien público es una suma total de bienes privados. Green y Bradley se apartan de este cuadro, sea en su variante utilitaria o de contrato social. Ambos admiten que el individuo descubre sus metas y deseos desde dentro de un conjunto de relaciones que lo vinculan con los otros y que están gobernadas por leyes. El individuo se encuentra a sí mismo y se identifica a sí mismo a través de un conjunto de relaciones que determinan en parte sus metas. Entonces tiene que decidirse, y puede evaluar sus deseos de diversas maneras. Pero su naturaleza, incluso sus deseos, no es presocial.

Si se siguiera este razonamiento, tendría que plantearse con más seriedad y detalle el problema de la relación de la moralidad con el marco social. Tanto Green como Bradley, sin embargo, colocan al individuo no en un mero contexto social sino en un contexto metafísico. O más bien parecen efectuar un análisis social en un estilo muy metafísico. Para poner en claro lo que esto significa, es necesario examinar separadamente los temas claves de cada uno. Bradley, por ejemplo, plantea la pregunta: "¿Por qué debo ser moral?" —pregunta que utiliza como título de uno de sus *Ethical Studies*— tan sólo para responder que es incorrecta en la forma en que se la presenta, pues sugiere que hay una meta más allá de la moralidad en relación con la cual el ejercicio de la virtud no es más que un medio. Pero desde *dentro* de la conciencia moral podemos discernir que la moralidad tiene un fin, y un fin que no está más allá de ella sino que está constituido por ella misma en su más alta realización: la comprensión del propio yo como un todo. Comprendo mi propio yo como un todo a través de acciones que expresan el movimiento del yo para convertirse en algo mejor y más elevado que lo que ya es, de modo que los principios a los que aspiro a ajustarme llegan a ser los principios expresados en mi conducta efectiva. Comprendo mi propio yo en cualquier elección entre alternativas: primero, en la medida en que tengo conciencia de mí mismo con independencia de las dos alternativas y frente a ellas, y, segundo, al elegir conscientemente una alternativa e identificarme con ella, con lo cual llevo toda la mismidad a la existencia en forma concreta. Bradley da a esto la denominación de "universal concreto". Es el juicio de alcance universal que se vuelve concreto en la actividad comprendida del individuo concreto.

El propio yo se desarrolla hasta el punto en que se comprende totalmente a sí mismo al considerarse como una parte en un todo infinito y al transcender así sus propios límites finitos. "Al ser limitado y no ser

una totalidad, la dificultad reside en cómo extenderse de modo que se llegue a ser un todo. La solución está en ser miembro de un todo. Aquí, el yo personal, la propia finitud, deja de existir como tal y se convierte en la función de un organismo. No se debe ser un mero fragmento sino un miembro de un todo; y uno debe conocerse y quererse a sí mismo en cuanto tal."

¿Cuál es el todo en que debe comprenderse el yo individual? No obtenemos una respuesta completamente coherente a esta pregunta, pero sí, por lo menos, una respuesta parcial en el último capítulo de *Ethical Studies*: "Mi puesto y sus deberes." En ensayos anteriores, Bradley ya había atacado la opinión de que el fin que la conciencia moral pone delante de nosotros pueda ser el placer o el deber en virtud de sí mismo. Los motivos de su ruptura con el utilitarismo de Bentham y con el kantismo en parte se asemejan y en parte difieren. Sostiene, por ejemplo, que el placer sobreviene a un fin deseado, y que, por lo tanto, no puede ser el bien, y sostiene que el deber —según la visión kantiana— se propone como fin a un yo constituido por deseos e inclinaciones tales que el deber no puede interesarlo y ser un fin para él. Pero en ambos casos sostiene que el fin propuesto es demasiado general y abstracto: las fórmulas de Kant y Bentham tratan por igual de colocar bajo una única caracterización los variados fines que los hombres persiguen en diversas circunstancias y momentos, y al hacerlo presentan una fórmula que de hecho carece de contenido. Puesto que incluye todo lo que un hombre *podría* perseguir, no establece nada que *deba* perseguir si ha de ser fiel a los dictados de su conciencia moral.

El fin determinado por Bradley es el de encontrar mi puesto y cumplir con sus deberes. Estos deberes serán precisos y concretos. Bradley admite que se pueda tener alguna elección con respecto al puesto que se ha de ocupar; pero una vez que se ha elegido un puesto, el problema de qué deberes se vinculan con él no depende de una elección. Que esto sea así tiene alguna importancia, pues sólo en la medida en que el fin es un fin objetivo, y no un fin elegido por mí, puedo tener la esperanza de comprender mi individualidad a través de él. No está del todo claro lo que Bradley quiere decir con esto, pero en cierto modo está expresando la idea fundamental de que cualquier criterio por el que he de juzgar mi propio progreso moral debe ser un criterio cuya autoridad no derive de mis propias elecciones. Pues si mi propia elección es lo único que tiene autoridad, al final me muevo dentro de un juego arbitrario que se encierra en sí mismo, una variante de solitario espiritual en que si las cartas no salen la primera vez, puedo, si quiero, barajarlas de nuevo una cantidad indefinida de veces. Además, para ocupar mi

puesto en la vida, puedo utilizar cualquier parte de mi naturaleza. Con ello se supera la división kantiana entre deber e inclinación.

Bradley presupone aquí sin afirmarlo que el vocabulario moral sólo puede recibir un sentido coherente dentro del contexto de una forma de vida social con papeles y funciones bien definidos, y en la que, además, los hombres viven la parte fundamental de sus vidas en términos de esos papeles y funciones. Pero ¿existe aún una sociedad semejante? Los sociólogos han puesto de relieve frecuentemente la diferencia entre una moderna sociedad individualista en que la vida y la posición de un hombre pueden diferir de sus diversos papeles y funciones, y las formas sociales anteriores y más integradas en que un hombre puede ocupar su puesto en la vida en forma muy parecida a la representada por Bradley. Que Bradley pueda dejar de plantearse este tipo de pregunta se debe quizás a su habilidad para pasar a un discurso de estilo metafísico en que sus tesis sobre la moralidad están garantizadas nada menos que por la naturaleza de la realidad en cuanto tal.

Aunque en menor grado, esto es todavía verdad con respecto a T. H. Green. Green tiene más conciencia de que sus ideas morales exigen un cierto tipo de sociedad. Pero su modalidad metafísica le permite pasar de la idea de que la sociedad debe ser el lugar de una voluntad general racional al modo de Rousseau, a la idea de que en el fondo la sociedad es *realmente* esto último. Green tiene una mayor conciencia social que Bradley a causa de su propia actuación política. Apareció en el escenario filosófico como un educador en un período en que los jóvenes liberales de la clase gobernante, que tenían un gran fervor moral a causa de su educación en hogares evangélicos y por maestros inspirados en Arnold, y que no podían participar del conservadorismo romántico de Disraeli, buscaban un marco que diera significado a sus vidas. Los discípulos de Green en Balliol llevaron al servicio civil, a la Iglesia, a la política y hasta al mismo gabinete —uno de ellos fue primer ministro de un gobierno liberal— la creencia de que el individualismo liberal podía ser superado dentro de un marco liberal. Green fue el apóstol de la intervención estatal en asuntos relacionados con el bienestar social y la educación, y fue capaz de serlo porque pudo ver en el Estado una encarnación de ese yo superior cuya comprensión constituye nuestra meta moral.

Los *Prolegomena to Ethics*, de Green, apoyan sus argumentos en un extenso análisis de la naturaleza humana, destinado a mostrar que la existencia humana no puede ser explicada íntegramente en función de las leyes de la naturaleza. La reflexión sobre el carácter intencional y consciente de la existencia humana nos da un conocimiento de nosotros mismos como seres inteligentes, y miembros de una sociedad de seres inteligentes, cuya satisfacción final no puede ser algo físico o perece-

dero. Por lo tanto, ¿cuál es el bien humano? Sólo lo conocemos parcialmente, porque nuestras facultades para comprenderlo sólo han sido comprendidas ellas mismas parcialmente. Pero la conciencia moral contemporánea es un testimonio de nuestra más alta realización de este bien hasta la fecha. Kant tenía razón al pensar que el único bien incondicional es la buena voluntad; pero se equivocó en su caracterización demasiado abstracta de ella. La buena voluntad se manifiesta en su deseo de trascender la conciencia moral existente en la creación de un bien mayor, y toda expresión de la buena voluntad es la creación de una forma de vida determinable según los lineamientos de "la clasificación griega de las virtudes". La buena voluntad se define como "la voluntad de saber lo que es verdadero, de hacer lo que es hermoso, de soportar el dolor y el temor, de resistir las tentaciones del placer, en interés de algún tipo de sociedad humana".

Aun cuando sea muy abstracta la especificación que hace Green del bien en términos de una forma de vida social le permite al menos evitar los enigmas individualistas sobre el egoismo y el altruismo. "La idea de un verdadero bien no admite la distinción entre el bien para el propio yo y el bien para los demás", precisamente porque consiste en una forma de vida social en que diferentes individuos representan sus partes. El individuo encuentra su bien a través de una forma de vida que existe antes que él.

Sin embargo, ¿describe Green en este punto lo que realmente sucede? Evidentemente, no. ¿Se dedica a precisar un estado de cosas ideal que debe ser llevado a la existencia? Sólo en parte, porque cree que el ideal está implícito en lo real. Lo mismo que Bradley, pone en claro que el vocabulario moral no puede ser comprendido, excepto sobre el fondo de un cierto tipo de vida social; y lo mismo que Bradley, su estilo metafísico le permite evadirse del problema de la relación entre esa forma de vida social y la vida social tal como se vive realmente en la Europa occidental del siglo XIX. Pero al menos Bradley y Green nos obligan a pensar en estas cuestiones. Sus inmediatos sucesores en el siglo XX escribirían como si la moralidad, y con ella la filosofía moral, existieran con independencia de toda forma social específica.

18

La filosofía moral moderna

La filosofía moral moderna se inicia con una nota calladamente apocalíptica. Los filósofos morales no han logrado hasta ahora —así se interpreta— responder satisfactoriamente a las preguntas que se plantearon, porque no han llegado a poner en claro las preguntas mismas. En particular, no han distinguido entre la pregunta: "¿Qué clase de acciones debemos realizar?" y la pregunta: "¿Qué clase de cosas deben existir en virtud de sí mismas?" La distinción es efectuada al fin, o al menos así se proclama, en el prefacio a la obra *Principia Ethica*, de G. E. Moore. La suposición implícita es que los problemas serán ahora resueltos. La fecha es 1903.

La respuesta a la pregunta: "¿Qué clase de acciones debemos realizar?" indica que son aquellas "que producirán un mayor bien en el universo que cualquier otra alternativa posible". Así se nos incita a preguntar qué estados de cosas son buenos, es decir, qué clase de cosas deben existir en virtud de sí mismas. Moore supone que las cosas que deben existir en virtud de sí mismas son aquellas que llamamos intrínsecamente buenas. ¿Cómo sabemos que algo es intrínsecamente bueno? La respuesta es que no podemos dejar de reconocer la propiedad de la bondad intrínseca cuando nos enfrentamos a ella. Las proposiciones sobre lo que es intrínsecamente bueno —en contraposición a lo que es bueno sólo porque es un medio para algo intrínsecamente bueno— no son susceptibles de prueba ni de refutación. Esto se debe a que *bueno* es el nombre de una propiedad simple y no analizable, a la que Moore llama "no natural" porque no puede ser identificada con ninguna propiedad natural. Moore sostiene que *bueno* es indefinible, en parte en virtud de una analogía que propone entre *bueno* y *amarillo*, y en parte a causa de un razonamiento sobre las consecuencias de sostener que *bueno* es definible. Pero tanto la analogía como el razonamiento dependen parcialmente del curioso sentido que asigna al término *definición*.

Según Moore, definir es fragmentar un todo complejo en sus partes constituyentes. Así, la definición de *caballo* será un enunciado que diga que tiene cuatros patas, una cabeza, un corazón, un hígado, etcétera, todos ordenados entre sí según relaciones precisas. (Moore reconoce otros sentidos de *definición*, pero deliberadamente los deja de lado.) Ahora bien, si esto es lo que se entiende por *definición*, no es difícil estar de acuerdo en que *bueno* es indefinible; pero este sentido de *definición* es tan idiosincrásico que no se ha logrado nada. Moore también trata de fortalecer sus argumentos mediante una invocación a lo que supuestamente debemos admitir cuando tenemos "ante" nuestras mentes una noción dada. Afirma que si consideramos *bueno* y, por ejemplo, *agradable*, o cualquier otra noción que podamos confundir con *bueno*, podemos advertir que "tenemos dos nociones diferentes ante nuestras mentes". Esta técnica de exponer a la luz, por así decirlo, los propios conceptos se ve fortalecida por la tranquilidad con que Moore presenta sus aseveraciones. Quizá se efectúen más aseveraciones injustificadas e injustificables en *Principia Ethica* que en cualquier otro libro de filosofía moral, pero se efectúan con una certidumbre acompañada por buenos modales —aunque levemente intimidatoria— que un desacuerdo parece casi una falta de cortesía. Pero, entonces, ¿cuál es la causa que defiende Moore?

Moore originalmente fundamenta su analogía entre *amarillo* y *bueno* en su noción de definición. "Sostenemos que amarillo y bueno no son complejos: son nociones de las que se componen las definiciones y con las que surge la posibilidad de nuevas definiciones." Además, así como no podemos identificar el significado de *amarillo* con las propiedades físicas de la luz que producen el efecto de ver amarillo, tampoco podemos identificar el significado de *bueno* con las particulares propiedades naturales que se asocian con bueno. Podría darse el caso de que todo lo "bueno" fuera agradable, así como toda la luz amarilla tiene una cierta longitud de onda; pero así como no se infiere que *amarillo* significa lo mismo que "luz de una cierta longitud de onda", tampoco se infiere que *bueno* significa lo mismo que *agradable*.

Moore emplea un genuino razonamiento personal para demostrar que *bueno* no puede ser el nombre de un todo complejo. En relación con un todo semejante, comoquiera que se lo defina, siempre podemos preguntar significativamente si es en sí mismo bueno. Este razonamiento puede ser utilizado no sólo contra el intento de definir *bueno* como el nombre de un complejo, sino también contra el mero intento de definirlo. Supóngase que realmente identifico *bueno* con *agradable*. Mi error puede ser exhibido mostrando que siempre puedo preguntar significativamente con respecto al placer o algo agradable: "¿Es bueno?" Pero si *bueno* designara la misma propiedad que designa *agradable*, la pregunta: "¿Es bueno lo agradable?" sería equivalente a la pregunta:

"¿Es agradable lo agradable?", es decir, sería vacuamente tautológica.

Moore elabora este razonamiento con el fin de refutar a los hedonistas. Considera que éstos sostienen dos posiciones incompatibles: sostienen que el placer es bueno, realmente *el* bien, en un sentido significativo y no tautológico; y pretenden demostrar esto último argumentando que *bueno* no significa nada más que lo que significa *agradable*. Pero la primera posición exige que "el placer es bueno" sea considerado como analítico. Sin embargo, no puede ser las dos cosas. Así se derrumba la posición hedonista. Desde luego, sólo se derrumba para aquellos hedonistas que son tan imprudentes como para intentar defender ambas posiciones.

Los filósofos a los que Moore critica principalmente son J. S. Mill y Herbert Spencer. En el caso de Mill, las críticas de Moore están mal dirigidas, aunque sólo sea porque atribuye a Mill una definición de *bueno* con el significado de *agradable*, mientras que todo lo que dice Mill, a lo sumo, es que el placer nos proporciona nuestro único criterio de bondad. Ya es casi un lugar común decir que Moore tergiversó a Mill; y es un ejemplo de la forma en que los filósofos contemporáneos leen a Mill, pero no a Spencer, el que no se perciba que Moore también tergiversó a Spencer. Moore acusa a Spencer de haber pensado que *bueno* significa lo mismo que "más evolucionado". Aunque poco plausible, la posición de Spencer fue, sin embargo, mucho más compleja. Spencer sostuvo, en primer lugar, que la sociedad humana ha evolucionado, lo mismo que ha evolucionado la especie humana, y que la evolución de la especie y la de la sociedad pueden ser colocadas en una única escala continua. En segundo lugar, consideró que cuanto más elevada es una sociedad de acuerdo con esta escala, tanto más ideal es su moralidad. Y en tercer lugar, sostuvo que la conducta tiende más y más hacia el fin de preservar la vida, y se supone que en la vida hay, especialmente a medida que se asciende hacia el ideal, más placer que dolor. Como ocurre con Mill, Spencer pudo haber dado en un momento de descuido la impresión de que estaba definiendo el vocabulario moral. Pero el verdadero Herbert Spencer está tan lejos de ser un títere de Moore, como lo está el verdadero J. S. Mill.[62]

Moore dio el nombre de "falacia naturalista" a la doctrina de que *bueno* es el nombre de una propiedad natural. Para Moore, esta falacia se comete en el curso de todo intento de tratar a *bueno* como el nombre de una propiedad identificable bajo cualquier otra descripción. *Bueno* no puede significar "ordenado por Dios", lo mismo que no puede significar *agradable*. Por las mismas razones la expresión "falacia naturalista" ha sido adoptada desde entonces por los partidarios de la idea de que

[62] Véase *Science of Ethics*.

no se puede derivar lógicamente el *deber ser* del *ser*. Pero si bien esta última doctrina es una consecuencia de la de Moore, no se identifica con ella.

¿Es *bueno*, entonces, el nombre de una propiedad simple y no analizable? Hay, por lo menos, dos objeciones decisivas contra la doctrina que responde afirmativamente. La primera es que sólo podemos emplear inteligiblemente el nombre de una propiedad simple cuando conocemos un modelo ejemplar de ella por referencia al cual podemos darnos cuenta si está presente o ausente en otros casos. En el caso de una propiedad simple como el amarillo podemos emplear modelos ejemplares del color para reconocer otros casos de amarillo. Pero si hemos aprendido a reconocer a un buen amigo, ¿cómo puede esto ayudarnos a reconocer un buen reloj? Si Moore tiene razón, la misma propiedad está presente en ambos casos. Un discípulo de Moore podría decir que oscurecemos el problema con nuestro ejemplo. Un buen reloj no es "intrínsecamente" bueno. Pero, entonces, ¿cómo reconocemos lo intrínsecamente bueno? La única respuesta que nos ofrece Moore es que simplemente lo reconocemos. Esto puede expresarse de otra forma: la explicación de Moore sólo podría alcanzar un nivel de inteligibilidad si estuviera complementada por una explicación sobre la forma en que se aprende el significado de *bueno*, y una explicación de la relación entre aprenderlo en conexión con algunos casos y saber cómo aplicarlo en otros.

La segunda objeción es que la explicación de Moore deja sin explicar y hace inexplicable por qué el carácter bueno de algo nos proporciona un motivo para la acción. La analogía con amarillo constituye, en este punto, una dificultad para su tesis, en la misma forma en que es una ayuda en otras ocasiones. Uno puede imaginarse un conocedor con una afición especial por los objetos amarillos y para quien el carácter amarillo de una cosa le proporciona una razón para adquirirla; pero apenas se puede suponer que el carácter "bueno" de algo proporciona un motivo para la acción sólo a aquellos que tienen un interés de conocedores en la bondad. Toda explicación de *bueno* que pretenda ser adecuada debe conectarlo íntimamente con la acción, y explicar por qué llamar bueno a algo proporciona siempre un motivo para actuar con respecto a ello más bien en una forma que en otra.

La conexión entre *bueno* y la acción es la virtud principal de otra influyente filosofía moral del siglo XX, la de John Dewey. Para Dewey, la trampa principal en toda epistemología es la tendencia a abstraer nuestro conocimiento tanto de los métodos con que fue adquirido como de los usos a que puede aplicarse. Sólo adquirimos el conocimiento que ahora tenemos porque teníamos ciertos propósitos, y la finalidad de este conocimiento es inseparable para nosotros de nuestros futuros propó-

sitos. Toda razón es razón práctica. El conocimiento moral no es una rama separada del conocimiento; simplemente es el conocimiento que tenemos —en física, biología, historia o lo que sea—, considerado en relación con esos propósitos. Caracterizar como algo bueno es decir que nos dará satisfacción en nuestros propósitos. ¿Como medio o como fin? En ambos sentidos, y Dewey se preocupa por poner de relieve lo que considera como el carácter interrelacionado del bien-como-medio y del bien-como-fin. Nos encontramos lo más lejos posible de la idea de Moore sobre lo "intrínsecamente bueno" con su aguda separación entre medios y fines. Dewey se concentra en el agente, mientras que Moore se concentra en el espectador. Dewey casi borra la distinción entre el hecho y el valor, entre el *ser* y el *deber ser*, mientras que Moore la pone de relieve. Dewey piensa que en nuestras elecciones nos guiamos por consideraciones que expresamos en enunciados de un tipo empírico ordinario, es decir, enunciados que presuponen el gobierno de los propósitos e intereses del agente, pero que no difieren de lo que de hecho *son* los enunciados de nuestros estudios empíricos. Que Dewey no haya tenido mayor influenoia, especialmente en Inglaterra, quizá pueda explicarse por el hecho de que raras veces se ocupa explícitamente del problema que ha estado en el centro de la filosofía moral anglosajona de este siglo: el del significado de los predicados morales. Y fue indirectamente, en una discusión que emana de Moore, donde Dewey ejerció una mayor influencia.

Moore tuvo dos clases de herederos inmediatos. Hubo quienes desarrollaron una filosofía moral del mismo tipo que la de Moore: los llamados intuicionistas como Prichard, Ross y Carritt. Se debe poner de relieve que estos escritores no tomaron sus ideas de las de Moore, sino que las adquirieron independientemente, y que el valor de sus escritos no depende solamente de la forma convincente con que presentaron sus opiniones. Carritt, por ejemplo, será recordado por su importancia como crítico del utilitarismo (lo mismo que por sus escritos sobre estética). Esta serie particular de escritores fue anunciada por un texto tan dramático a su manera como *Principia Ethica*: un escrito de H. A. Prichard, en 1908, titulado: "¿Descansa la filosofía moral sobre un error?" Prichard considera que la tarea que se ha impuesto la filosofía moral es la de proporcionar una justificación para sostener que lo que se supone que es nuestro deber es realmente nuestro deber. Pero afirma que la exigencia de una justificación semejante es completamente errónea. Ofrece dos razones en defensa de esta posición. Puedo tratar de justificar la idea de que algo es mi deber mostrando que conviene a mis intereses o conduce a mi felicidad. Pero si esto es lo que me proporciona una justificación, entonces no estoy tratando de ninguna manera a lo que considero que es mi deber como si fuera un *deber*. Lo

que se hace en virtud de un interés personal no se hace como un deber. O bien puedo tratar de justificar la idea de que algo es mi deber mostrando que su realización equivale a la producción de un bien. Pero, según Prichard, el hecho de que algo sea bueno no implica que yo esté obligado a realizarlo. La primera argumentación comienza con una lista de lo que Prichard presumiblemente considera como los únicos tipos posibles de una pretendida justificación. La segunda consiste en invocar aquello de lo que todos supuestamente tenemos conciencia. Se dice que la captación del deber es inmediata e incuestionable, y que, por lo tanto, no puede apoyarse en razones.

La característica saliente de Prichard, compartida con Moore lo mismo que con otros intuicionistas, es el tratamiento de *bueno, justo, deber, obligatorio*, y el resto del vocabulario moral, como si fuera una acuñación de valores permanentemente fijos y un simple examen cuidadoso. Indudablemente se debe a esto que la proporción de aseveraciones con respecto a los razonamientos sea tan elevada en Prichard. En otros autores intuicionistas, como sir David Ross, quien sostiene que tenemos intuiciones independientes de la "corrección" y la "bondad", la proporción de razonamientos es mucho más elevada. Pero todos los autores intuicionistas adolecen de un defecto: de acuerdo con sus propias ideas, nos están informando acerca de algo que todos ya conocemos. El hecho de que algunas veces disientan sobre qué es lo que todos ya conocemos sólo los hace menos aburridos a costa de hacerlos aun menos convincentes.

Los dos críticos más poderosos del intuicionismo fueron R. G. Collingwood y A. J. Ayer. Collingwood, cuyo ataque se extendió a muchos otros escritores recientes que se ocuparon de la ética, los censuró por su falta de sentido histórico y por su tendencia a considerar que Platón, Kant y ellos mismos contribuían a una única discusión con un único tema y un vocabulario permanente e inmutable. En su *Autobiography* señala que se parecen a aquellos que traducen la palabra griega τριήρης por buque de vapor, y que, cuando se les indica que las características que los escritores griegos asignan al τριήρης no son de ninguna manera las características de un buque de vapor, responden que esto simplemente indica las extrañas y erróneas ideas que tenían los escritores griegos sobre los buques de vapor. Más bien debemos, de acuerdo con Collingwood en su *Autobiography*, comprender los conceptos, entre ellos los morales, en términos de un desarrollo histórico. Lo que esto puede implicar se considerará más adelante en este capítulo.

La crítica de Ayer al intuicionismo tiene raíces muy distintas. En *Lenguaje, verdad y lógica* retomó algunas de las posiciones de Hume, pero lo hizo en el contexto de la teoría positivista lógica del cono-

cimiento. Así, los juicios morales se comprenden en términos de una clasificación tripartita de los juicios en lógicos, fácticos y emotivos. En la primera clase entran las verdades de la lógica y la matemática, consideradas como analíticas, y en la segunda entran las verdades empíricamente verificables y falsificables de las ciencias y del conocimiento de los hechos propio del sentido común. La tercera clase aparece necesariamente como una categoría residual, una bolsa en la que cae todo lo que no es ni lógica ni ciencia. Tanto la ética como la teología se encuentran en esta categoría, y este hecho basta por sí solo para hacernos sospechar de la clasificación. Pues según lo que se ve, los enunciados sobre las intenciones y los actos de un ser omnipotente y los juicios sobre el deber o lo que es bueno evidentemente no pertenecen a la misma clase. Sin embargo, podemos separar fácilmente la teoría emotiva del juicio moral de esta dudosa clasificación. Todo lo que necesitamos conservar de ella es el contraste entre lo fáctico y lo emotivo. El más poderoso exponente del emotivismo en esta forma ha sido C. L. Stevenson. Los escritos de Stevenson muestran muchas influencias, sobre todo las de Moore y Dewey, y su posición quizá pueda exponerse con mayor facilidad si se vuelve a Moore.

Ya he señalado que Moore tuvo dos clases de herederos, la primera de las cuales está representada por los intuicionistas. Los intuicionistas mantienen la invocación filosófica a aquello que se supone que todos reconocemos en materia moral. Pero el mismo Moore quería ante todo aclarar las confusiones *filosóficas* sobre el concepto de bondad con el fin de poder dedicarse a una segunda tarea: la de indicar qué cosas son efectivamente buenas. En su capítulo sobre la conducta pone en claro que la acción correcta es valiosa sólo como un medio para llegar a lo que es bueno. En su capítulo sobre el ideal, Moore se refiere a lo que es bueno. "Una vez que se comprende claramente el significado de la pregunta, la respuesta resulta ser, en sus lineamientos generales, tan obvia que corre el riesgo de parecer una trivialidad. Las cosas más valiosas que conocemos o podamos imaginarnos son ciertos estados de conciencia que pueden describirse de un modo general como los placeres del trato humano y el gozo de los objetos hermosos." J. M. Keynes nos ha narrado cómo esta visión de la supremacía de las relaciones personales y de lo hermoso irrumpió sobre la generación inmediatamente más joven que Moore con toda la fuerza de una revelación. Casi medio siglo después Keynes pudo escribir: "No veo ningún motivo para apartarme de las intuiciones fundamentales de *Principia Ethica*, si bien son demasiado escasas y demasiado estrechas para adecuarse a la experiencia real. El hecho de que proporcionan una justificación de la experiencia totalmente independiente de los hechos exteriores ha llegado a ser una satisfacción adicional, aun cuando hoy uno no puede

vivir seguro en el sereno individualismo que fue la extraordinaria realización de los primeros tiempos del reinado de Eduardo." Todo dependía, por supuesto, de quién era "uno" y a qué clase social pertenecía. Los valores que exalta Moore pertenecen más bien al reino de la vida privada que al de la vida pública, y, con la importancia suprema que tienen, excluyen todos los valores relacionados con la investigación intelectual y el trabajo. Los valores de Moore son los del ocio protegido, aunque el carácter estrecho y clasista de sus actitudes aparece en lo que excluye y no en lo que valora. Vale la pena comentar este rasgo de las ideas de Moore simplemente para poner de relieve que no se encuentran —como él aparentemente lo supuso— al margen de la controversia. Pues Moore combina opiniones morales muy controvertibles con una invocación a la evidencia del simple reconocimiento con el fin de establecerlas. Keynes, en *My Early Beliefs*, las memorias anteriormente citadas, nos ofrece una penetrante exposición de la consiguiente conducta de los discípulos de Moore. Comparaban posibles situaciones excluyentes y solemnemente indagaban en cuál había más bien, inspeccionando a todas a su turno y comparándolas. Entonces anunciaban lo que "veían".

En un grupo extremadamente homogéneo, como el de los discípulos inmediatos de Moore, es probable que la coincidencia entre lo que "ven" diferentes personas sea bastante elevada. Pero la aparición en escena de D. H. Lawrence, que reaccionó contra las actitudes de este grupo con toda la pasión de que disponía, pudo haberlos impulsado a tomar conciencia de que, en caso de ser atacados, su propia posición no les permitía hacer uso del razonamiento, sino sólo de la reexaminación y la reafirmación. Puesto que de hecho no hay ninguna propiedad simple y no natural que sea designada por *bueno*, todo el proceso es un mero juego estudiado de hacer alarde de lo que no se tiene. Y no sería injusto afirmar que lo que hizo este grupo fue invocar la teoría filosófica de Moore con el fin de dotar a la expresión de sus actitudes de una autoridad que de otra forma no hubiera tenido.

"Pero si no hay una propiedad tal como la que propone Moore, entonces lo único que pueden estar haciendo es expresar sus propios sentimientos." Quizás en una reacción semejante en contra de Moore reside uno de los gérmenes del emotivismo. Moore mismo comprometió toda su teoría en la invocación a la objetividad. En un argumento que utilizó en un ensayo escrito después de *Principia Ethica* sostuvo que los juicios morales no pueden ser informes sobre nuestros sentimientos, porque en ese caso dos hombres que expresaran juicios aparentemente contradictorios sobre una cuestión moral no estarían de hecho en desacuerdo. Un hombre que dice: "Debes hacer X" no está más en desacuerdo con un hombre que dice: "No debes hacer X", que aquel que dice:

"Ayer amontoné mi heno" con respecto a otro que dice: "Ayer no amontoné mi heno". La réplica de Stevenson a este argumento fue que no es necesario que dos hombres que están en desacuerdo sobre una cuestión moral estén implicados en un desacuerdo fáctico. Sólo es necesario que estén implicados en un desacuerdo sobre los hechos del caso, y la cuestión entre ellos a este nivel puede solucionarse mediante una investigación empírica. Pero, además, pueden disentir en sus actitudes, y este desacuerdo sólo puede ser resuelto por el cambio de actitud de una de las partes. La función primaria de las expresiones morales, según Stevenson, es dar una nueva dirección a las actitudes de los demás con el fin de que concuerden más plenamente con las propias. Al ocuparse de la función dinámica de las expresiones morales, Stevenson muestra la influencia de Dewey, y es principalmente a través de Stevenson como Dewey influyó sobre los posteriores filósofos morales.

Las palabras morales pueden tener una función dinámica a la que alude Stevenson porque son emotivas. "El significado emotivo de una palabra es la tendencia de esa palabra, que surge a través de la historia de su modo de uso, a producir (resultar de) respuestas afectivas en las personas." Ayer, en su versión de la teoría emotiva, se concentra en la expresión de los propios sentimientos y actitudes, y Stevenson, en la suya, se concentra en el intento de influir sobre los sentimientos y actitudes de los otros. En lo que se refiere al significado de las palabras morales claves, Stevenson ofrece dos modelos e insiste en cada caso en que la naturaleza del significado emotivo no nos permite llegar más allá de una grosera aproximación. Su primer modelo es uno en que "Esto es bueno" se elucida como equivalente en líneas generales a "Me gusta esto. Haz lo mismo". En su segundo modelo se ocupa de aquellas expresiones que encarnan lo que denomina "definiciones persuasivas". Tales expresiones tienen un significado descriptivo y asocian a éste un significado emotivo. Por eso se las puede siempre analizar según sus dos elementos componentes. En una controversia dos hombres pueden, por ejemplo, usar *justo* en forma tal que cada uno asocia diferentes significados descriptivos al elemento emotivo en el significado de esa palabra.

El punto de vista de Stevenson sobre las expresiones morales conduce a una serie de otras posiciones. Se infiere de su punto de vista, por ejemplo, que no se puede dar una definición completa en términos descriptivos de *bueno* y otras expresiones valorativas. Así, Stevenson está de acuerdo con Moore en que *bueno* no puede funcionar como el nombre de una propiedad natural (empíricamente descriptiva). Los hechos se encuentran, para Stevenson, tan lógicamente divorciados de las valoraciones como para Moore. En segundo lugar, Stevenson adhiere a la idea de que la ética filosófica es una actividad moralmente neutral. Las

doctrinas que sustentamos sobre el significado de las expresiones morales no pueden comprometernos con ninguna visión moral particular. Es evidente que la misma teoría emotiva, en caso de ser verdadera, parece ser, al menos en la superficie, moralmente neutral. Pues presumiblemente podemos usar palabras emotivas para elogiar cualquier tipo de acción. Además, si Stevenson tiene razón, el desacuerdo valorativo siempre puede ser interminable. No hay límite para las posibilidades de desacuerdo, y no hay ni puede haber un conjunto de procedimientos para resolver los desacuerdos. No es sorprendente que esto sea una consecuencia de la posición de Stevenson, puesto que él mismo estableció inicialmente como uno de los requisitos previos de una teoría satisfactoria la estipulación de que el desacuerdo es interminable. Finalmente, según las ideas de Stevenson, las razones que mencionamos en apoyo de nuestros juicios valorativos, y más específicamente de nuestros juicios morales, no pueden tener ninguna relación lógica con la conclusión que derivamos de ellas. No pueden ser más que refuerzos psicológicos. Se deduce que palabras como *porque* y *por lo tanto*, no funcionan como lo hacen en otras partes del discurso.

Con respecto al emotivismo pueden suscitarse diversos tipos de dificultades. La noción de "significado emotivo" no es clara en sí misma. Ciertos enunciados se convierten en guías o directivas para la acción no porque tengan algún otro significado aparte del significado fáctico o descriptivo, sino porque la expresión de ellos en una ocasión específica tiene sentido o importancia para los intereses, deseos o necesidades del hablante o del oyente. "La Casa Blanca se está incendiando" no tiene más o menos significado cuando se expresa en un boletín radiofónico en Londres que cuando se expresa como advertencia al Presidente en cama, pero su función como guía para la acción es muy diferente. O sea: el emotivismo no se ocupa suficientemente de la distinción entre el significado de un enunciado que permanece constante entre diferentes usos y la variedad de usos que puede tener un mismo y único enunciado. (Por supuesto, el significado y el posible campo de uso se relacionan íntimamente pero no se identifican.)

Por otra parte, Stevenson no sólo tiende a combinar el significado y el uso, sino que el uso primario que asigna a las expresiones no es ni puede ser el uso primario de ellas. Pues el uso del que se ocupa es el uso en segunda persona en que tratamos de impulsar a otras personas a aceptar nuestros puntos de vista. Todos los ejemplos de Stevenson muestran un mundo extremadamente desagradable en que cada uno trata de entremeterse con los demás. Pero, de hecho, uno sólo está en situación de intentar convertir a los demás a las propias opiniones morales cuando tiene opiniones formadas; y, sin embargo, no figuran en la exposición inicial de Stevenson ninguno de esos usos del lenguaje

moral necesarios para la formación y expresión de las propias opiniones con vistas a las propias acciones.

Finalmente, resulta justificada la queja de que la teoría emotiva no sólo es errónea sino también opaca. Pues sus defensores tratan de elucidar las expresiones morales en función de las nociones de actitud y sentimiento, y viene al caso exigir una mejor caracterización de las actitudes y sentimientos en cuestión. Por ejemplo, ¿cómo hemos de identificar estas actitudes y sentimientos con el fin de que puedan distinguirse de otras actitudes y sentimientos? Los emotivistas guardan un gran silencio sobre este punto; pero se tiene la fuerte sospecha de que estarían obligados a caracterizar las actitudes y sentimientos en discusión como aquellas actitudes y sentimientos que reciben su expresión definitiva en actos de juicio moral. En este caso, toda la teoría queda prisionera en una circularidad no informativa.

No obstante, algunos de sus rasgos centrales son mantenidos por sus sucesores inmediatos. Quedan en escena la neutralidad moral del análisis filosófico, la brecha lógica entre hecho y valor, y el carácter interminable del desacuerdo. Lo que se altera en los autores posteriores es la atención prestada a dos temas íntimamente relacionados: la cuestión de los criterios empleados al llamar buenos o malos a cosas, actos o personas, y la cuestión de la naturaleza del razonamiento moral. Si digo que algo es bueno o lo elogio de algún otro modo, siempre se me puede preguntar sobre el criterio en que me apoyo. Si afirmo que debo hacer algo, siempre se me puede preguntar: "¿Y qué sucede si no lo hace?" y "¿En virtud de qué debe hacerlo?" ¿Cuál es la relación entre mis respuestas a estas preguntas y mis creencias con respecto a lo que es bueno y lo que debo hacer?

Una respuesta sistemática a estas preguntas puede encontrarse en *The Language of Morals* de R. M. Hare, visión que se amplía y aclara en *Freedom and Reason*. Hare especifica la naturaleza del lenguaje moral mediante una distinción inicial entre el lenguaje prescriptivo y el lenguaje descriptivo. El lenguaje prescriptivo es imperativo en el sentido de que nos dice que hagamos eso o aquello. Se subdivide en dos clases: la que comprende los imperativos en el sentido ordinario y la que comprende las expresiones propiamente valorativas. Todos los juicios de valor son prácticos aunque en diferentes formas. Las sentencias con un *debes*, por ejemplo, si son genuinamente valorativas, implican imperativos dirigidos a cualquiera que esté en la situación pertinente, y *cualquiera* incluye aquí a la persona que pronuncia la sentencia. El criterio de la expresión sincera de una sentencia con un *debes* es que, en la ocasión pertinente y si le es posible, el hablante actúa efectivamente obedeciendo al imperativo implicado por el *debes* que él se da a sí mismo. *Bueno*, por lo contrario, se usa para elogiar:

llamar bueno a X es decir que es la clase de X que elegiríamos si quisiéramos un X. Los criterios que empleo al decir que algo es bueno son criterios que yo he elegido —en caso de estar comprometido en genuinas valoraciones—, y que respaldo por el mismo hecho de usarlos. Así, las expresiones valorativas y las reglas morales son a la vez expresiones de las elecciones fundamentales del agente. Pero el papel de la elección en el prescriptivismo de Hare es mucho más claro y mucho menos objetable que el papel de las actitudes o los sentimientos en el emotivismo. A diferencia de este último, no excluye el uso de razonamientos en la ética.

Hare fue, en efecto, un pionero en la investigación lógica de los imperativos. Señaló que en el discurso imperativo se pueden inferir conclusiones de premisas en forma perfectamente legítima, sin violar ninguna de las reglas ordinarias de implicación. *Porque* y *por lo tanto* tienen sus significados habituales, y un genuino razonamiento moral es posible. Pero Hare sostiene además que el significado de las expresiones valorativas prescriptivas es tal que ninguna conclusión valorativa o prescriptiva puede deducirse de premisas que no incluyan al menos una premisa valorativa o prescriptiva. En otras palabras, Hare reitera la tesis de que ningún *deber ser* se infiere meramente de un *ser*. Hasta donde llega la doctrina de *The Language of Morals*, parecía inferirse que el modelo del razonamiento moral es el paso de una premisa mayor moral y una premisa menor fáctica a una conclusión moral. Dondequiera que haya un paso del hecho al valor ("Debo ayudar a este hombre porque está hambriento"), hay una brecha en el razonamiento, esto es, una encubierta premisa mayor ("Debo ayudar a los hambrientos"). Esta misma premisa mayor puede figurar como la conclusión de algún otro silogismo, pero en algún punto la cadena de razonamientos debe terminar en un principio que no puedo justificar con razonamientos ulteriores y al que simplemente debo adherirme mediante una elección. Una vez más parece inferirse —como en el caso del emotivismo— que en lo relacionado con los principios últimos, la aseveración no puede ser refutada por el razonamiento sino sólo por otra aseveración contraria.

En *Freedom and Reason*, Hare sostiene que esto no estaba implicado en sus ideas, y que la posibilidad de universalizar los juicios morales provee un arma argumentativa contra aquellos que defienden principios morales inaceptables. Por ejemplo, siempre podemos preguntar a un hombre que sostiene que otros hombres deben ser tratados en ciertas formas desagradables por el mero hecho de tener la piel negra, si él estaría dispuesto a aceptar el mismo trato en el caso de que tuviera la piel negra. Y Hare cree que sólo una minoría, a la que denomina fanática, estaría dispuesta a aceptar las consecuencias de una

respuesta afirmativa. Esta última aseveración es una cuestión de hecho a la que no considero confirmada por la historia social reciente. Pero no me interesa tanto discutir este aspecto de las ideas de Hare como poner de relieve que todavía es verdad, según la opinión de Hare, que lo que llamo bueno y lo que considero que debo hacer dependen —de acuerdo con la lógica y los conceptos implicados— de *mi* elección en materia de valoraciones fundamentales, y que no hay ningún límite lógico para las valoraciones que pueda elegir. En otras palabras, el prescriptivismo de Hare es, al fin y al cabo, una refirmación de la idea de que detrás de las valoraciones morales no hay ni puede haber mayor autoridad que la de mis propias elecciones. Comprender los conceptos valorativos es comprender que nuestro uso de estos conceptos no nos compromete por sí mismo con ningún conjunto particular de creencias morales. Los criterios para una opinión verdadera en cuestiones de hecho son independientes de nuestras elecciones, pero nuestras valoraciones no están gobernadas por otros criterios que los que nosotros elegimos imponerles. Ésta es una repetición de la idea kantiana del sujeto moral como legislador, pero una repetición que convierte a éste en un soberano arbitrario que es el autor de la ley que pronuncia y que la constituye en ley dándole la forma de una prescripción universal.

Aquí adquiere importancia una ambigüedad en toda la empresa de Hare, la cual ha sido indicada por Mary Warnock.[68] Cuando Hare caracteriza la valoración y la prescripción, ¿está definiendo, de hecho, estos términos en forma tal que su tesis quede protegida frente a posibles contraejemplos? Si presentamos un ejemplo de *debes* que no implica un imperativo en primera persona, o un ejemplo de bueno en que los criterios no dependen de una elección, ¿podrá Hare replicar que son simplemente usos no prescriptivos y no valorativos de *debes* y *bueno*? Hare reconoce, por cierto, que hay algunos usos no prescriptivos y no valorativos. Pero si simplemente ha legislado en forma tal que las valoraciones y las prescripciones tengan las características que él les atribuye, ¿por qué tenemos que estar de acuerdo con su legislación? Si no está legislando, entonces la clase de las expresiones valorativas y prescriptivas debe estar delimitada para nosotros con independencia de la caracterización de Hare y en una forma en que el mismo Hare nunca la delimita. Hare se atiene, al parecer, a una comprensión casi intuitiva de lo que ha de ser incluido u omitido en la clase de las expresiones valorativas.

¿Por qué es esto importante? Es importante en parte porque Phi-

[68] *Ethics Since 1900*, págs. 128-129.

lippa Foot [64] y Peter Geach [65] han atacado a Hare con contraejemplos que a primera vista resultan convincentes. La atención de Philippa Foot se ha concentrado en expresiones valorativas conectadas con virtudes y vicios, tales como *grosero* y *valiente*, y la de Geach sobre *bien* y *mal*. Según la señora Foot, los criterios para la aplicación correcta de *grosero* y *valiente* son fácticos. La satisfacción de ciertas condiciones fácticas basta para mostrar que estos epítetos se aplican, y su aplicación sólo podría ser negada por quienes no comprenden su significado. Así, un hombre es, sin duda, grosero si durante un concierto escupe en la cara de un conocido que no ha hecho nada hostil contra él y con el que mantiene una cierta relación. Igualmente, un hombre es, sin duda, valiente si sacrifica su propia vida cuando hay una posibilidad razonable de salvar vidas ajenas con ese sacrificio. Pero en cada uno de estos casos, cuando mostramos que las condiciones necesarias y suficientes se aplican para justificar el epíteto, podríamos presentar en otra forma nuestras afirmaciones con el fin de que las condiciones necesarias y suficientes aparezcan como premisas que, en virtud del significado de *grosero* y *valiente*, impliquen la conclusión "De esta manera fue grosero", o "De esta manera fue valiente". Pero si hay conclusiones valorativas, éstas lo son. Así, algunas premisas fácticas implican, al parecer, conclusiones valorativas.

Es evidente, asimismo, que por lo menos en muchos casos en que llamo bueno a algo o a alguien, los criterios apropiados están determinados por el tipo de situación de que se trata y no están sujetos a elección. Los criterios para llamar a algo "un buen X" dependen, como lo ha señalado Geach, de la naturaleza de X. "Un buen reloj", "un buen granjero", "un buen caballo" son ejemplos que vienen al caso. Pero, ¿qué ocurre con "un buen hombre"? Podría sostenerse que aquí seguramente usamos una variedad de criterios y que tenemos que elegir entre ellos. Aquí seguramente un razonamiento como el de Hare es el que resulta convincente. No quiero seguir adelante con su hasta aquí inconcluso razonamiento. Más bien prefiero indagar qué clase de razonamiento es y por qué surge.

Es importante advertir que aquí está implicada toda una gama de interconectadas diferencias de opinión. Por una parte se sostiene que los hechos nunca pueden implicar valoraciones, que la investigación filosófica es neutral entre las valoraciones, y que la única autoridad que poseen las opiniones morales es la que nosotros les otorgamos en cuanto agentes individuales. Este punto de vista es la conceptualización final del individualismo que ha sido mencionado periódica-

[64] "Moral Arguments", en *Mind* (1958).
[65] "Good and Evil", en *Analysis*, vol. 17.

mente en esta historia: el individuo se convierte en su propia autoridad final en el sentido más riguroso posible. Según el otro punto de vista, comprender nuestros conceptos morales y valorativos fundamentales es reconocer que hay ciertos criterios que no podemos dejar de admitir. La autoridad de estas normas tiene que ser aceptada por nosotros, pero de ninguna manera se origina en nosotros. La investigación filosófica que revela esta situación no es, por lo tanto, moralmente neutral. Y es cierto que premisas fácticas ocasionalmente implican conclusiones valorativas.

Cada visión se aísla sistemáticamente de la otra por la elección de sus ejemplos. Y ninguna admite que la cuestión existente entre ambas puede ser solucionada por una investigación empírica sobre la forma en que realmente se usan los conceptos valorativos. Pues cada una está dispuesta a admitir que la influencia de una engañosa teoría filosófica puede ocasionalmente oscurecer, e incluso pervertir, el modo ordinario de uso en la moral. Sin embargo, esta controversia quizá sea una que no puede ser resuelta, y quizá se advierta la razón por la que no puede ser resuelta si tratamos de colocar en una perspectiva histórica los conceptos que la generan. Pero antes de que podamos ocuparnos de esto, debemos considerar ciertos temas muy poco sofisticados que hacen que esta controversia no pertenezca meramente a los filósofos, sino a todos los agentes morales de hoy en día.

Nos apartamos inicialmente del emotivismo y el prescriptivismo porque sus explicaciones del lenguaje valorativo en función de las nociones de sentimiento, gusto, elección e imperativo, nos dejan con la pregunta sobre la razón por la que debe existir un lenguaje específicamente valorativo además del lenguaje ordinario de los sentimientos, los gustos, las elecciones y los imperativos. Cuando digo: "Debes hacer esto", o cuando digo: "Esto es bueno" quiero poner en claro que digo algo más y algo distinto que cuando digo: "Usted o algún otro: haga esto", o "Me gusta esto. Haz lo mismo". Pues eso es lo que podría decir y diría en caso de que quisiera decirlo. Si eso es lo que digo *efectivamente*, entonces lo que digo no tendrá, por cierto, ninguna otra autoridad que la que le confiero al pronunciarlo. Mis actitudes y mis imperativos tienen autoridad para mí precisamente porque son míos. Pero cuando invoco palabras tales como *debes* y *bueno* trato al menos de apelar a una norma que tiene una autoridad distinta y mayor. Si uso estas palabras al dirigirme a alguien, trato de llamar su atención en nombre de esas normas y no de las mías. Pero aunque esto quizá sea lo que trate de hacer, no se sigue necesariamente que tendré éxito. ¿En qué condiciones podría tener éxito? ¿En qué condiciones debo fracasar?

Supóngase una sociedad del tipo que traté de caracterizar cuando

examiné la sociedad griega, en la cual la forma de vida presupone un acuerdo sobre los fines. Aquí hay criterios consentidos para el uso de *bueno*, no sólo cuando hablamos de "buen caballo" o "buen granjero", sino también cuando hablamos de "buen hombre". En esta sociedad hay una lista admitida de virtudes, un conjunto establecido de reglas morales, y una conexión institucionalizada entre la obediencia a las reglas, la práctica de las virtudes y el logro de los fines. En una sociedad semejante, el contraste entre el lenguaje valorativo y el lenguaje del gusto o la elección será muy claro. Puedo informar a alguien acerca de lo que me gusta o elijo y puedo informarlo acerca de lo que debe hacer, pero en el segundo caso establezco una pretensión con respecto a él que no aparece en el primero. Por enojo o negligencia se puede no tomar en cuenta lo que se debe hacer; pero no se puede usar el vocabulario moral y consistentemente negar la fuerza del *debes*, y no se puede permanecer dentro de la relación social de la comunidad y abandonar el vocabulario moral.

¿Es imposible la crítica moral en una sociedad semejante? De ninguna manera, pero debe proceder mediante una extensión del vocabulario moral establecido y no mediante una ruptura total con él. ¿Significa esto que la autoridad de la moralidad no se extiende más allá de la comunidad a cuyas prácticas sociales nos referimos? Se siente la tentación de responder preguntando si la autoridad de las reglas aritméticas se extiende más allá de la comunidad en que está establecida la práctica de contar. Esta pregunta tiene la intención de ser genuina y no retórica, y merecedora de una respuesta más completa. Pero por lo menos, conectar de este modo las reglas y la práctica sociales no es evidentemente conferir a las reglas morales una menor influencia sobre nosotros que la matemática, excepto por el hecho de que ninguna sociedad podría ir muy lejos sin el mismo tipo de numeración simple, mientras que puede haber amplias variaciones en la práctica social en relación con la cual son relevantes las reglas morales.

Al examinar la sociedad griega insinué lo que podría pasar cuando se derrumbara una forma tan bien integrada de vida social. En nuestra sociedad, los ácidos del individualismo han corroído nuestras estructuras morales durante cuatro siglos, tanto para bien como para mal. Pero además no vivimos con la herencia de una, sino de varias moralidades bien integradas. El aristotelismo, la simplicidad del cristianismo primitivo, la ética puritana, la ética aristocrática de la consunción, y las tradiciones de la democracia y el socialismo han dejado su marca sobre nuestro vocabulario moral. Dentro de cada una de estas moralidades hay un fin o fines propuestos, un conjunto de reglas, una lista de virtudes. Pero los fines, las reglas y las virtudes difieren. Para el aristotelismo, desprenderse de todo lo que se posee y darlo a los pobres

sería absurdo y propio de un espíritu inferior; para el cristianismo primitivo, en cambio, es improbable que el hombre de alma noble pase por el ojo de la aguja que representa la puerta que conduce al cielo. Un católico conservador consideraría la obediencia a la autoridad establecida como una virtud; un socialismo democrático como el de Marx acusa de servilismo a la misma actitud y la considera el peor de los vicios. Para el puritanismo, el ahorro es una virtud fundamental y la pereza es uno de los grandes vicios; para el aristócrata tradicional, el ahorro es un vicio; etcétera.

Se deduce que estamos expuestos a encontrar dos clases de personas en nuestra sociedad: aquellas que hablan desde dentro de una de estas moralidades sobrevivientes y aquellas que se encuentran fuera de ellas. Entre los partidarios de moralidades rivales, y entre los partidarios de una moralidad y los que no adhieren a ninguna, no existe una corte de apelaciones o una neutral e impersonal. Para aquellos que hablan desde el interior de una moralidad dada, la conexión entre el hecho y la valoración queda establecida en virtud del significado de las palabras que usan. Aquellos que hablan desde fuera consideran que los que hablan desde dentro meramente pronuncian imperativos que expresan sus propios gustos y sus elecciones privadas. La controversia entre el emotivismo y el prescriptivismo, por una parte, y sus críticos, por la otra, expresa así la situación moral fundamental de nuestra propia sociedad.

Podemos ubicar provechosamente en la historia de la filosofía a ciertos autores en función de esta explicación. Kant, por ejemplo, se encuentra en el punto en que la pérdida de la unidad moral significa que la moralidad sólo puede ser especificada en términos de la forma de sus reglas y no por un fin al que éstas puedan servir. De ahí su intento de derivar el contenido de las reglas morales de su forma.

Kant se encuentra también en el punto en que las reglas morales y las metas de la vida humana se han divorciado hasta tal grado que parece *a la vez* que la conexión entre el acatamiento a las reglas y la realización de las metas es meramente contingente; y que en caso de ser así, la situación resulta intolerable. La captación de lo primero —y de la vaguedad sobre las metas que había convertido la noción de felicidad en algo vago e indefinido— lleva a Kant a ordenar que no tratemos de ser felices sino de merecer la felicidad. Y la captación de lo segundo lo lleva a invocar a Dios como un poder que coronará finalmente la virtud con la felicidad. Kant trata de mantener unidas una visión previa y una visión posterior de la moral, y la tensión entre ambas es evidente.

Los moralistas ingleses del siglo XVIII y los utilitaristas del siglo XIX se expresan desde el interior de una sociedad en que se ha impuesto el

individualismo. Por eso presentan la vida social no como un marco en que el individuo tiene que desarrollar su vida moral, sino como una mera suma de voluntades e intereses individuales. Una cruda psicología moral convierte las reglas morales en instrucciones relacionadas con los medios efectivos para alcanzar los fines de la satisfacción personal. Hegel, Green, y en menor grado Bradley, no sólo critican esta visión de la moral sino que tratan de especificar el tipo de comunidad en que el vocabulario moral puede tener un conjunto de usos característicos y privativos. Pero el análisis filosófico de la forma necesaria de esa comunidad no es un sustituto para el hecho de recrearla; y sus sucesores naturales son los emotivistas y prescriptivistas que nos dan una falsa explicación de lo que es el auténtico discurso moral, pero una verdadera explicación de los significados empobrecidos que han llegado a tener las expresiones valorativas en una sociedad en que el vocabulario moral cada vez está más vacío de contenido. Marx se asemeja a Hegel y a los idealistas ingleses al ver que la moralidad presupone un marco comunitario, pero a diferencia de ellos advierte que ese marco ya no existe, y pasa a caracterizar toda la situación como una en que la actividad moralizadora ya no puede desempeñar un papel genuino en la solución de las diferencias sociales. Sólo puede ser el intento de invocar una autoridad que ya no existe y de enmascarar las sanciones de la coerción social.

Todo esto no implica, desde luego, que el vocabulario moral tradicional ya no pueda usarse; pero sí implica que no puede esperarse que encontremos en nuestra sociedad un conjunto único de conceptos morales y una interpretación compartida del vocabulario. El conflicto conceptual es endémico en nuestra situación a causa de la profundidad de nuestros conflictos morales. Por lo tanto, cada uno de nosotros tiene que elegir a aquellos con quienes quiere vincularse moralmente, y los fines, reglas y virtudes por los que quiere guiarse. Estas dos elecciones están inextricablemente unidas. Al dar importancia a ese fin, o a esa virtud, establezco ciertas relaciones morales con algunas personas y hago que otras relaciones morales con otras personas sean imposibles. Al hablar desde dentro de mi propio vocabulario moral me veré comprometido por los criterios que se manifiestan en él. Estos criterios serán compartidos por aquellos que hablan el mismo lenguaje moral. Y debo adoptar algún vocabulario moral si he de tener alguna relación social. Sin reglas, sin el cultivo de virtudes, no puedo compartir fines con nadie más y estoy condenado al solipsismo social. Pero debo elegir para mí a aquellos con quienes he de vincularme moralmente. Debo elegir entre formas posibles de práctica social y moral. No es que me encuentre moralmente desnudo hasta que haya elegido. Nuestro pasado determina que cada uno de nosotros tiene un vocabulario con el

que puede concebir y efectuar su elección. Tampoco puedo considerar la naturaleza humana como un modelo neutral y preguntar qué forma de vida social y moral le dará su más adecuada expresión. Pues cada forma de vida lleva consigo su propia imagen de la naturaleza humana, y la elección de una forma de vida y la elección de una visión de la naturaleza humana van de la mano.

Cada una de las posiciones dentro de la controversia filosófica contemporánea replicará en sus propios términos a este punto de vista. Los emotivistas y prescriptivistas pondrán énfasis sobre el papel de la elección en mi exposición. Sus críticos pondrán de relieve la forma en que el agente debe llegar al acto de elección con un vocabulario valorativo ya existente. Cada una tratará mediante la elección de sus ejemplos de eliminar al oponente a través de la redefinición. Y el mismo intento ya se presenta en otras controversias en otras partes. Encontramos, por cierto, un apoyo para la idea de que esta controversia filosófica es una expresión de nuestra situación social y moral en el hecho de que se haya presentado en un contexto muy distinto en los debates producidos en Francia entre moralistas católicos, stalinistas, marxistas, y existencialistas sartreanos.

Tanto para los católicos como para los stalinistas, el vocabulario moral se define en términos de algunos pretendidos hechos. Cada posición tiene su propia lista característica de virtudes. Para Sartre, por lo menos para el Sartre del período inmediatamente posterior a la guerra, por lo contrario, vivir dentro de un vocabulario moral ya elaborado implica necesariamente una abdicación de la responsabilidad, un acto de mala fe. La existencia auténtica ha de encontrarse en la captación autoconsciente de una absoluta libertad de acción. Sartre separa la visión kierkegaardiana del acto de elección de su contexto teológico, y la convierte en la base de la decisión política y moral. Así como no ocurre con Kierkegaard, Sartre tampoco coloca la fuente de la necesidad del acto de elegir en la historia moral de nuestra sociedad. La coloca en la naturaleza del hombre: un ser consciente, *être-pour-soi*, difiere de una cosa, *être-en-soi*, en su libertad y en la conciencia de la libertad. De ahí las características experiencias de angustia que tienen los hombres ante el abismo del futuro no realizado, y sus típicos intentos de pretender que no son responsables. Así, lo mismo que los católicos o los marxistas, Sartre coloca la base de su visión moral en una metafísica de la naturaleza humana.

Como Sartre, los prescriptivistas y los emotivistas no derivan la fuente de la necesidad de elegir, o de asumir las propias actitudes, de la historia moral de la sociedad. La atribuyen a la naturaleza de los conceptos morales en cuanto tales. Y en esta forma, lo mismo que Sartre, tratan de dar un carácter absoluto a su propia moralidad indi

vidualista, y a la de la época, mediante una invocación a conceptos, en la misma medida en que sus críticos tratan de atribuir un carácter absoluto a sus propias moralidades mediante una apelación a consideraciones conceptuales. Pero estos intentos sólo podrían tener éxito si los conceptos morales fueran intemporales y ahistóricos, y si sólo hubiera un único conjunto disponible de conceptos morales. Una de las virtudes de la historia de la filosofía moral es mostrarnos que esto no es verdad y que los mismos conceptos morales tienen una historia. Comprender esto es liberarse de toda falsa pretensión absolutista.

UNIVERSITAT DE BARCELONA Biblioteca de Filosofía

Historia de la ética
Alasdair MacIntyre

Condensada y selectiva, esta historia de la filosofía moral permite al lector situar los textos de ética en una perspectiva histórica, desde la generación homérica hasta los debates anglosajones contemporáneos. El autor distingue tres tipos de relaciones históricas y filosóficas cuya importancia a menudo no ha sido apreciada: la deuda que los moralistas tienen con sus predecesores; la naturaleza de los conceptos morales del propio filósofo, que vincula sus temas de estudio al desarrollo histórico de esos conceptos; y la influencia que la investigación filosófica tiene sobre los conceptos morales, pues el análisis filosófico puede transformarlos e incluso desacreditarlos. De este modo, el libro acaba ocupándose de la mayoría de tipos y escuelas de la ética occidental —de los sofistas, Sócrates y Platón, a la moderna filosofía moral, pasando por la ética de Aristóteles y la ética griega; el cristianismo, Lutero, Maquiavelo, Hobbes y Spinoza; las ideas británicas y francesas del siglo XVIII; Kant, Hegel y Marx; Kierkegaard y Nietzsche; los reformadores, los utilitaristas, los idealistas, etc.— y ofrece al estudiante y al lector en general la base histórica y la perspectiva esenciales para una lectura inteligente de los textos fundamentales de la ética.

ISBN 84-7509-092-3

open access

Paidós Básica

Diseño: Mario Eskenazi, Pablo Martín